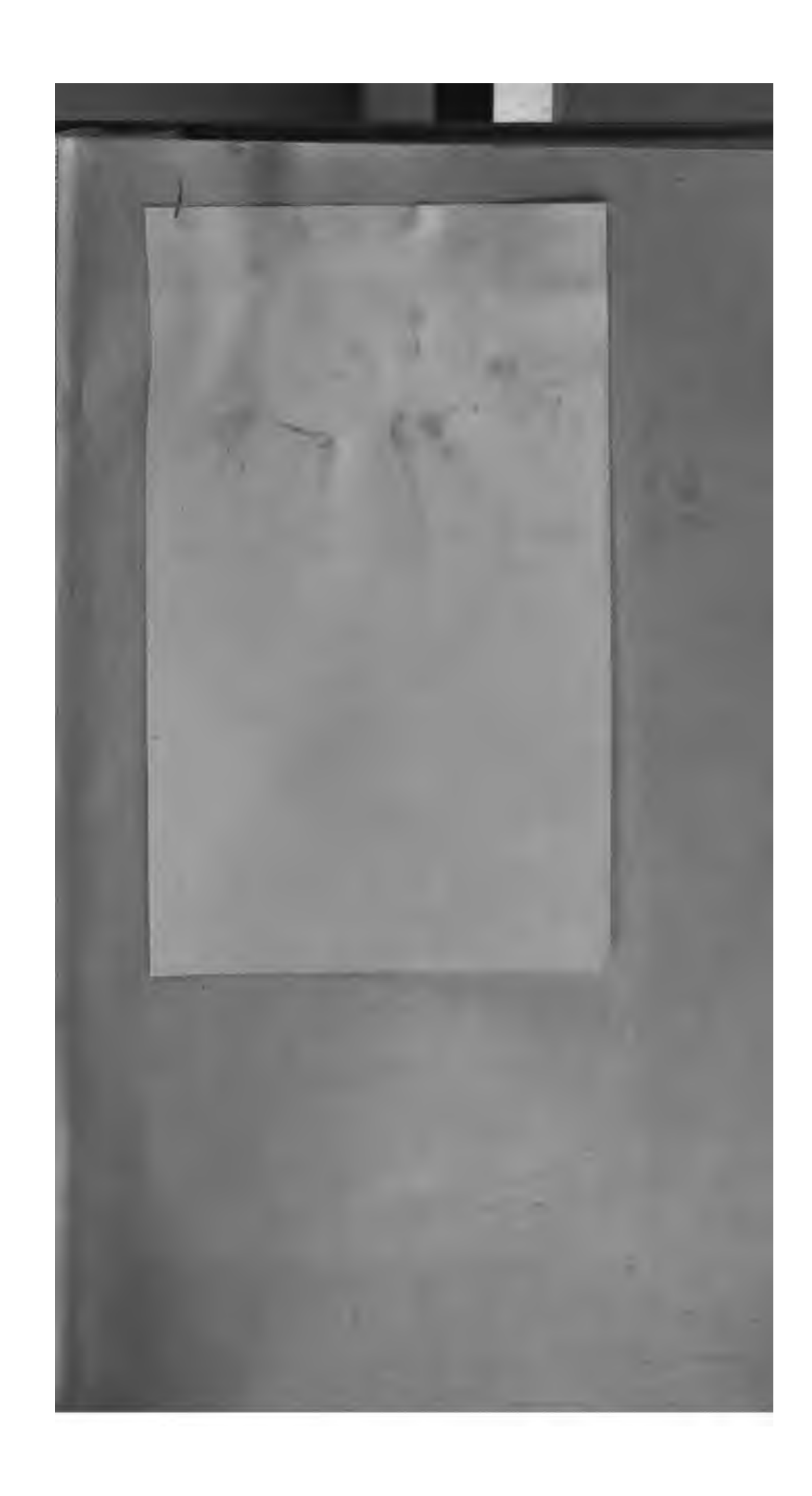


NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022701 6





ESSAI

SUR

LE PANTHÉISME

DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES;

PAR H. L. C. MARET,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, CHANOINE HONORAIRE DE [illegible]

TROISIÈME ÉDITION,

Revue et augmentée.

A PARIS,

CHEZ MÉQUIGNON JUNIOR ET J. LEROUX,

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

Rue des Grands-Augustins, n° 9.

1845

n'a pas causé pa
nous.
is nous avons dit que n
inutile éloge d'un cou
s ses succès mêmes et
itions multipliées et répa
oute l'Europe, et en France
e genre pénètrent si lenteme
uelques améliorations impor
ives précédentes ou les circo
le réaliser dans cette éditio
ance du public l'acquisitio
raité avec l'auteur, du droit
le cet excellent ouvrage, à
ieurement acquis.

En effet, depuis que, pa
la hauteur d'un princ
le l'esprit, et que, en
lésintéressement, elle s
'égard des nations qu
ommes empressés de
rivilége de reproduc
rance peut être uti

ESSAI

SUR

LE PANTHÉISME

DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES.

Se trouve chez les mêmes Libraires

OUVRAGE DU MÊME AUTEUR :

THÉODICÉE CHRÉTIENNE,

OU

COMPARAISON DE LA NOTION CHRÉTIENNE
AVEC LA NOTION RATIONALISTE DE DIEU.

1 vol. in-8°.

L'Essai sur le Panthéisme et la Théodicée chrétienne s'appuient et se complètent l'un par l'autre.

DE L'IMPRIMERIE DE BEAU, A SAINT-GERMAIN-EN-LAYE.

[redacted]

ESSAI

SUR

LE PANTHÉISME

DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES;

PAR H. L. C. MARET,



DOCTEUR EN THÉOLOGIE, CHANOINE HONORAIRE DE PARIS.

TROISIÈME ÉDITION,

Revue et augmentée.

A PARIS,

CHEZ MÉQUIGNON JUNIOR ET J. LEROUX,

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

Rue des Grands-Augustins, n° 9.

1845.



[redacted]

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION.

En présentant au public une troisième édition de cet *Essai*, il m'a paru utile de placer ici quelques mots sur la polémique dont il a été l'objet, et sur l'état présent de la philosophie.

Depuis la publication de la seconde édition, l'école progressiste a produit deux ouvrages remarquables à plus d'un titre, l'*Esquisse d'une Philosophie*, par M. de Lamennais, et le livre de l'*Humanité*, par M. Pierre Leroux. Ces deux écrivains renient le panthéisme, tout en admettant de la manière la plus expresse, et comme base de toutes leurs conceptions, *l'unité de substance*, son principe fondamental. Dans la *Théodicée Chrétienne*, leçon dix-neuvième, nous avons discuté ces théories récentes, et démontré qu'elles ne peuvent échapper aux conséquences de leur principe. Lorsqu'en 1840 nous annoncions que M. de Lamennais aboutirait forcément au panthéisme, nous ne pensions pas que l'événement dût sitôt vérifier nos prévisions.

Ce n'est qu'en 1841 que nous avons connu la deuxième et la troisième édition des *Fragments Philosophiques* de M. Cousin. Dans deux préfaces, le fondateur de l'éclectisme discute l'accusation de panthéisme portée contre ses doctrines, explique ses expressions et modifie ses principes Si on veut voir un rare exemple des variations et des contradictions de la pensée humaine, qu'on lise ces préfaces. Cette lecture fera mieux apprécier l'éclectisme que toute discussion. Pour être juste à l'égard de cette école, il était nécessaire d'examiner ces préfaces. Nous avons rempli cette tâche dans la vingtième leçon de notre *Théodicée*. Nous ne pouvons pas la

répéter ici, mais nous prions le lecteur d'y avoir recours, s'il veut se faire une idée juste et complète des doctrines de M. Cousin.

En se rapprochant du christianisme, et en adoptant le langage chrétien, M. Cousin n'a guère fait que suivre les traces d'un de ses plus illustres maîtres, Schelling, qui lui aussi, en Allemagne, a voulu opérer une réaction contre les excès du panthéisme hégélien. La philosophie allemande, au moment qu'il est, nous offre donc le double phénomène de deux directions contraires, l'une qui précipite les Hégéliens jusques dans l'abîme de l'athéisme, l'autre qui ramène au christianisme tout homme conservant encore quelque sentiment du vrai et du bien. Nous sommes encore ici forcé de renvoyer le lecteur aux dix-septième, dix-huitième et vingt-unième leçons de la *Théodicée Chrétienne*.

L'*Essai sur le Panthéisme* a eu pour adversaires les disciples de l'éclectisme, MM. Frank, Simon, Saisset et Bouillier. Ce qui frappe d'abord dans leur polémique, c'est l'absence d'une discussion sérieuse, profonde et complète. Les disciples de M. Cousin ont-ils réellement défendu les doctrines de leur maître? ont-ils expliqué ses variations, levé ses contradictions? Non; et il faut convenir que cette tâche n'était pas aisée. En repoussant l'accusation de panthéisme portée contre l'éclectisme, ont-ils du moins discuté et réfuté nos arguments? Non encore. La tactique adoptée a été plus facile.

D'abord M. Saisset se plaint de l'inexactitude de notre définition du panthéisme, que nous ferions consister dans l'absorption de Dieu dans l'univers, de l'infini dans le fini; et pour établir que telle est, en effet, notre définition, il renvoie son lecteur aux pages 101 et 208, où nous disons expressément le contraire[1].

Jamais nous n'avons défini d'une manière générale le panthéisme, l'absorption de Dieu dans le monde, de l'infini dans le fini. Sans doute cette formule exprime exactement la na-

[1] *Revue des deux Mondes*, 1er mai 1844, *De la Philosophie du Clergé*, p. 469. Dans cette nouvelle édition les pages 101 et 208 correspondent aux pages 103 et 216.

[redacted]

ture du plus mauvais des panthéismes, le panthéisme matérialiste. Cette théorie, identique au plus grossier sensualisme et à l'athéisme , ne voit dans le monde que la matière et ses transformations. Comme nous avons pris le panthéisme au sérieux, et tel qu'il s'est produit dans les écoles contemporaines, nous n'avons pas cru devoir nous occuper spécialement du panthéisme matérialiste. Le panthéisme idéaliste, le panthéisme de Xénophane et de Parménide, de Plotin et de Proclus, de Bruno et de Spinosa, de Schelling et de Hégel, a appelé surtout notre attention. Il existe certainement de notables et d'essentielles différences dans les conceptions de ces divers philosophes. Après les avoir caractérisées dans le sommaire historique qui forme le chapitre quatrième de ce livre, nous avons cru pouvoir réduire tous ces systèmes à un même principe; et ainsi nous sommes arrivé à la définition exacte du panthéisme, qui consiste dans l'*unité* et l'*identité de la substance*. Telle est notre définition; il est étrange que M. Saisset ne l'ait pas lue dans notre livre; qu'il y en ait trouvé une toute différente, alors même qu'elle est démentie par les textes qu'il invoque. La doctrine de l'unité de substance a pour résultat inévitable, d'un côté, la négation de la personnalité de Dieu; de l'autre, celle de la réalité du monde. Alors le fini est véritablement absorbé dans l'infini, et l'infini, dépouillé de toute manière d'être, est réduit à une pure abstraction, à un pur néant. Cependant, comme l'homme ne peut détruire les apparences qui l'environnent, ni même arracher entièrement de son cœur la foi en ces existences, le panthéisme, même le plus idéaliste, aboutit à la divinisation du monde. Avant de contester ces conséquences que nous avons eu soin d'établir par toutes sortes de preuves, M. Saisset aurait dû, ce semble, discuter ces preuves. Mais il paraît qu'il n'est pas dans ses habitudes de procéder d'une manière aussi régulière. Il préfère mettre dans la définition du panthéisme ce que nous n'avons présenté que comme ses conséquences, et nous attribuer une définition tout opposée à celle que nous avons donnée.

M. Saisset voit un danger immense pour la religion dans le nombre et l'autorité des philosophes à qui nous avons attribué des doctrines panthéistiques. Mais pouvions-nous faire mentir

l'histoire? Pouvions-nous présenter les doctrines d'Élée, d'Alexandrie, de l'Allemagne moderne autrement qu'elles ne sont. C'est sans doute un spectacle dangereux de voir des intelligences aussi élevées que celles de Plotin, de Schelling, des esprit, aussi fermes qu'un Spinosa, un Hégel, aboutir aux tristes aberrations du panthéisme. Mais le remède n'est-il pas à côté du mal? Les fatales suites du panthéisme, qui portent ses apôtres même à le désavouer, à le condamner, ne sont-elles pas un avertissement énergique qui signale le péril, et prémunit l'esprit contre toutes les séductions du génie? Dans tous les cas, il vaut mieux combattre ouvertement le mal, que de le dissimuler et de le nier.

Mais du moins, dit-on, notre thèse, que le rationalisme aboutit nécessairement au panthéisme, est pleine de témérité et crée à la religion les plus grands périls. En effet, si la raison aboutit fatalement au panthéisme, comme une cause produit son effet nécessaire, comme un principe conduit à sa conséquence inévitable; si tout homme qui cherche avec sa raison à s'expliquer la nature de Dieu et ses rapports avec le monde; quiconque veut s'éclairer, d'un esprit libre et d'une âme sincère, sur les grands problèmes qui intéressent l'humanité, tombe, par la force même des choses, dans le panthéisme; il s'ensuit finalement que le panthéisme est le dernier mot de la raison et de la philosophie, et qu'il est inévitable [1]. Il est donc vrai que cette manière d'argumenter, loin de nuire à l'erreur, doit la fortifier; loin d'arrêter ses progrès, doit les favoriser.

Tel est le grand reproche que nous adresse M. Saisset. Ici nous avons le droit de nous plaindre de voir notre pensée travestie, défigurée; nous sentons le besoin de protester contre une fausse interprétation de notre doctrine, contre des imputations tout à fait calomnieuses. Non, jamais nous n'avor dit, ni pu dire que la raison et la philosophie aboutissai forcément au panthéisme. Quelques mots, nous l'espér suffiront pour démontrer l'erreur de M. Saisset.

Le rationalisme n'est pas la raison, ni la philosophie. I tionalisme est ce système qui nie la révélation divine, du la révélation surnaturelle et positive, et qui ne donne

[1] *Revue des deux Mondes*, 1 mai 1844, p. 461, 462.

guide, d'autre lumière à l'homme que la raison. Le rationalisme est certainement une doctrine fausse et funeste; il ne peut qu'égarer l'esprit humain, en l'arrêtant vainement en lui-même, en le détournant de chercher dans la révélation positive le redressement et le complément de la raison. Cependant, quelque funeste qu'il soit, nous n'avons pas accusé en général le rationalisme de n'être que le panthéisme. L'histoire démentirait une assertion pareille, puisqu'elle nous montre le rationalisme sous des formes bien diverses. Notre thèse est renfermée dans des bornes plus restreintes. C'est le rationalisme contemporain que nous accusons de n'être que le panthéisme, ou d'y tendre nécessairement par la logique de ses principes.

En effet, le rationalisme contemporain repose sur trois bases principales, sur trois principes, deux positifs, un négatif. Les deux principes positifs sont, l'unité et l'identité de la substance, la mutabilité, la variabilité de la vérité. Le principe négatif est la négation même de toute révélation autre que celle de l'esprit humain. Dans les premier, second et quatrième chapitres de cet ouvrage, nous établissons avec évidence que tels sont en réalité les principes du rationalisme contemporain: ce fait reconnu, il devient manifeste que la logique pousse invinciblement le rationalisme contemporain au panthéisme; et que, pour lui échapper, il faut qu'il renonce à la logique, ou à ses principes. Vous admettez l'unité et l'identité de la substance et vous refusez d'être panthéistes? Cela n'est pas possible! Si la substance divine est l'essence du monde, le monde est infini, le monde est égal à Dieu. Vous affirmez que l'esprit humain ne possède pas une vérité absolue, éternelle, immuable; que la vérité est toujours relative aux temps et aux lieux; qu'elle est mobile et changeante. Mais n'est-ce pas en d'autres termes affirmer que l'infini ne se développe, ne se manifeste que par le fini, que l'infini et le fini sont identiques? Enfin, vous niez la nécessité et l'existence d'une révélation surnaturelle et positive, distincte de la raison naturelle; vous voulez réduire l'esprit humain aux seules lumières du sens commun et de l'évidence rationnelle. Eh bien! vous placez l'intelligence dans une position violente; elle ne peut pas se renfermer dans le cercle que vous tracez autour d'elle; elle ne trouve pas dans cette évidence rationnelle toutes les verités qui lui sont nécessaires

pour réaliser ses fins; forcément, elle cherchera au delà de ces limites. Alors si vous la privez de l'appui et de l'autorité de la révélation positive, elle s'égarera à travers ses spéculations individuelles; et, dans l'état actuel de l'esprit humain, elle aboutira infailliblement au panthéisme. L'intelligence a besoin de l'idée de la création, et la raison qui pressent ce grand dogme, qui en voit même la nécessité, ne le pose pas cependant avec une autorité suffisante. L'intelligence a besoin de la notion de la vie divine, de la Trinité; et la raison, laissée à elle-même, ne peut pénétrer dans les mystères de l'essence infinie. Ainsi soustrait à l'influence de la révélation positive, l'esprit humain s'égare dans la route de la vérité, et aujourd'hui arrive au panthéisme. Une expérience renouvelée depuis quatre mille ans, une expérience journalière atteste la vérité de nos assertions.

Voilà notre thèse; on voit combien elle est loin de celle que nous prête M. Saisset. Non jamais nous n'avons accusé la raison et la philosophie de panthéisme. Pour réfuter cette grande erreur, à quelle autorité avons-nous eu recours? Quelle lumière avons-nous invoquée? Est-ce celle de la révélation, de la tradition, de la foi? Non, nous avons fait appel à la raison; nous n'avons employé que le raisonnement et l'expérience; on s'en convaincra en lisant les chapitres cinquième et sixième.

Il est vrai qu'en considérant l'état général de l'esprit humain au XIXe siècle, et le caractère spécial du rationalisme contemporain, nous n'avons pas hésité à dire que pour tout esprit conséquent, que pour tout esprit qui veut suivre jusqu'au bout la logique des principes, il n'y a pas de milieu entre le catholicisme et le panthéisme. Cette thèse, entendue dans le sens que nous venons d'expliquer, est inattaquable. Le lecteur attentif ne verra que cette thèse dans le troisième chapitre. Au lieu de la défigurer, il eût mieux valu, dans l'intérêt du rationalisme, la réfuter.

Malgré l'usage que nous faisons de la raison dans ce livre; quoiqu'on n'ait pu y signaler un seul mot contre l'autorité du sens commun, de l'évidence et des premiers principes, cependant comme on persiste à nous imputer la négation de la raison, nous croyons utile de placer encore ici quelques observations.

Selon MM. Saisset et Franck, la raison serait pour nous une faculté purement individuelle, relative, finie, partant misérable

[redacted]

et incapable de nous mettre en possession de la vérité divine[1]. De cette impuissance absolue de la raison, nous déduirons la nécessité d'une révélation *surnaturelle*, qui deviendrait ainsi la source unique de nos connaissances dans l'ordre divin.

Telle est la doctrine qu'on nous attribue. Cette doctrine n'est pas la nôtre, nous la repoussons comme la théorie même du scepticisme, comme la négation de cet ordre surnaturel qu'elle semble avoir pour but d'établir. Si la raison est frappée d'une impuissance absolue dans l'ordre divin, le scepticisme est sans remède. Si la raison ne peut s'élever à aucune notion de Dieu ou de l'infini, que par le secours d'une révélation surnaturelle; comme cette notion de Dieu est la condition nécessaire de tous ses développements, et se trouve impliquée dans toutes ses idées; comme cette notion est constitutive de l'intelligence, il s'ensuit que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel se confondent, et que leur distinction est vaine. Il est étrange qu'on nous attribue une théorie pareille. Nous avons parlé, il est vrai, de la raison individuelle, et de la doctrine qui réduit la raison à n'être qu'un phénomène individuel; mais nous n'en avons parlé que pour la combattre. En effet, quels sont les philosophes qui enseignent l'individualité de la raison? Ne sont-ce pas ceux qui posent l'esprit humain comme l'expression unique, la manifestation nécessaire de la vérité? A leurs yeux, l'esprit humain est le seul Médiateur de la verité, l'esprit humain est le Verbe du monde; Dieu n'arrive à la conscience de lui-même que par l'esprit humain. Or, comme de fait l'esprit humain est fini, la vérité qu'il manifeste l'est aussi. De là le caractère mobile, variable et changeant de la vérité; de là l'identité de l'infini avec le fini, du fini manifestation unique et nécessaire de l'infini. Voilà la théorie de la raison individuelle dans toute sa portée; la voilà telle qu'elle est enseignée par la philosophie germanique, qui l'a transmise à nos progressistes, à nos éclectiques eux-mêmes qui ont paru l'adopter quelquefois. Cette théorie, qu'est-elle, sinon le panthéisme? Nous n'avons écrit *cet Essai* que pour

[1] *Revue des deux Mondes*, article cité. *Revue de l'Instruction publique*, 16 avril 1845.

la réfuter; nous nous efforçons sans cesse de la démasquer, de la montrer dans toute sa difformité. On ne peut nous l'attribuer sans tomber dans une incroyable confusion.

Qu'on conçoive bien que la vérité n'appartient pas à l'homme, que l'homme ne la tire pas de lui-même, qu'elle n'est pas un produit de son esprit. La vérité est de Dieu, elle est Dieu même. Elle est la raison divine, le Verbe divin se manifestant, se communiquant dans la parole et par la parole. L'homme est une capacité, une faculté, une intelligence capables de recevoir et de réfléchir cette lumière, de reproduire cette parole. L'homme n'est donc raisonnable que parce qu'il participe à cette vérité divine. Quoique fini dans sa substance, dans ses modes, dans toutes ses facultés, quoique faillible par sa nature, l'esprit humain cependant peut s'unir à cette vérité infinie, la concevoir, la réfléchir; et tous les caractères d'éternité, d'immutabilité, de nécessité, d'universalité, d'indépendance que cette vérité divine possède, sont la preuve évidente qu'elle passe dans la personnalité humaine sans contracter ses souillures, sans rien perdre de son infinie perfection. Dans cette souveraine indépendance avec laquelle la vérité s'impose à nous, est la preuve de son dégagement de toute subjectivité, de toute personnalité; et là est pour nous la source de toute certitude rationnelle. Ce grand fait est appelé du nom de révélation naturelle et primitive, parce qu'en effet cette participation de l'intelligence humaine à la vérité de Dieu est une véritable révélation intérieure et extérieure à la fois. Telle est, selon nous, la nature, telle est l'origine de la raison humaine. Bien loin de la nier, de la détruire, nous la rattachons à Dieu son éternel principe, comme le rayon au foyer dont il émane

Jusqu'ici nous sommes dans l'ordre essentiel, nécessair purement naturel. Mais la bonté divine peut élever l'hom à l'ordre surnaturel, le destiner à une fin surnaturelle. / Dieu donne à l'homme une révélation de cette mag destinée, et des moyens qui doivent l'y conduire. D et ceci doit être particulièrement remarqué, dans l'é tuel de nos puissances déchues, notre faculté int rationnelle est faible, bornée et sujette à prendre s d'un jour, ses images terrestres, pour la vérité divin rationnelle pour arriver à la vérité complète est semé

de difficultés insurmontables à la plupart des hommes, et, d'ailleurs, vient échouer pour tous contre d'inévitables obstacles. Cette impuissance humaine est démontré par une expérience universelle, perpétuelle et constante. Laissé à ses seules facultes, l'homme ne peut réaliser toutes ses fins même naturelles. De là la nécessité d'un nouveau secours, d'une révélation surnaturelle et positive, qui vienne redresser, conserver et compléter la raison. A sa nécessité, à ses caractères divins la raison reconnaît l'intervention divine dans la révélation surnaturelle, et se soumet à l'autorité de la foi. Dans cette alliance avec la foi, la raison trouve la guérison de ses maladies, et le perfectionnement de toutes ses puissances. Cette alliance est la source et la condition de tous les progrès.

Cette théorie, qui se trouve plus ou moins développée dans cet *Essai*, est celle des philosophes chrétiens, des théologiens et des Pères. Il serait facile de montrer le concert de toute la tradition touchant la nature, l'origine de la raison et ses rapports avec la foi. Jamais la grandeur, la divinité, les droits de la raison n'ont été mieux reconnus. Mais en même temps les faiblesses, les bornes de l'esprit humain lui ont été signalées; ses devoirs lui ont été indiqués. Dans ce tempérament se trouve la vraie sagesse, la sagesse amie de l'homme, également éloignée du scepticisme et d'un dogmatisme exagéré, de la présomption et du désespoir.

D'après tout ce qui précède, on le voit, la raison est pour nous une lumière divine; et cependant, nous sommes bien loin d'admettre la théorie de la raison impersonnelle, telle qu'elle est enseignée par M. Cousin et par ses disciples. M. Cousin constate avec sa force et sa netteté ordinaires que les idées éternelles, nécessaires, immuables qui sont dans notre intelligence appartiennent à l'intelligence divine; que la raison est une autorité sacrée, notre règle, et celle de tous les hommes; que par conséquent elle n'a pas un caractère personnel. Mais M. Cousin ne se contente pas de voir dans la lumière divine l'origine de notre raison; il ne se contente pas de placer les idées en Dieu. L'élément de diversité, de distinction, de multiplicité, le fini intelligible est pour lui la condition première, essentielle, unique de l'intelligence divine[1].

[1] *Voyez* le chap. Ier de cet ouvrage.

Ainsi, il compose l'intelligence humaine et l'intelligence divine exactement des mêmes éléments; et par là il est conduit à les confondre, à les identifier. M. Cousin n'a pas compris que l'acte de l'entendement divin par lequel le Verbe est éternellement engendré se rapporte uniquement à Dieu tel qu'il est en lui-même, se distingue de l'idée de la création, et lui est antérieur par une priorité de raison. Si MM. Simon et Saisset avaient bien connu ces distinctions essentielles, ils ne nous auraient point opposé l'autorité de saint Augustin; ils n'auraient point osé invoquer saint Augustin en faveur de la théorie de M. Cousin.

S'il nous est impossible d'admettre la raison impersonnelle de M. Cousin, nous repoussons avec plus d'énergie encore la théorie de M. Bouillier. Ce jeune écrivain va bien loin dans l'erreur. Croirait-on qu'avec sa théorie de la raison impersonnelle, il est conduit à dire que c'est Dieu lui-même qui se connaît en nous? Et ceci n'est pas pour lui une métaphore; il prend les termes dans toute leur rigueur. Son but avoué, son système, *sa découverte*, ce qu'il nous donne comme le souverain remède contre le scepticisme, comme la base de la certitude, c'est l'élimination de toute distinction de sujet et d'objet dans la connaissance humaine. Lorsque nous percevons l'infini, il n'y a pas en nous un sujet qui perçoit et un objet perçu; il n'y a pas en nous un esprit fini qui connaît l'infini. Non; car si on admet cette distinction, le scepticisme est inévitable, selon M. Bouillier. L'essence infinie, Dieu lui-même, dans la connaissance humaine, est *sujet-objet*. Ce n'est pas nous qui connaissons Dieu; c'est Dieu lui-même qui se connaît en nous. Ainsi, dans l'acte de la connaissance, il n'y a rie d'individuel et de personnel. Ici nous sentons qu'on ne n croira pas sur parole, et que nous devons fournir des pr ves : « Nous avons établi que dans la connaissance de l'in il ne peut y avoir qu'un seul terme, à la fois sujet et o et que ce terme était Dieu même présent en nous, su tiellement, en raison de son infinité..... La raison est lui-même en nous, Dieu avec qui nous sommes en v cessaire participation. La connaissance de l'absolu, de c'est la conscience qu'a de lui-même Dieu, l'Être i

qui nous participons; c'est la conscience qu'il a de son être infini, de sa causalité absolue, de son immensité, de son éternité, de son immutabilité... La connaissance que nous avons de l'infini et de l'absolu, étant la conscience qu'a de lui-même l'être infini et absolu, entre l'infini qui connaît et l'infini qui est connu, il y a identité[1]..... »

Pour rendre cette théorie intelligible, il est nécessaire de dire un mot de la doctrine de M. Bouillier sur la création. Les deux idées de substance et de cause ne sont qu'une seule et même idée, aux yeux de M. Bouillier. L'idée de substance séparée de l'idée de cause est une pure abstraction[2]. D'après cette notion, Dieu n'est substance qu'en tant que cause; et, comme on ne distingue pas entre la causalité interne et la causalité externe, il s'ensuit que Dieu n'est substance qu'autant qu'il agit, qu'autant qu'il crée. Ainsi, nous arrivons à la nécessité absolue de la création, inséparable de l'idée même de la substance divine; et la liberté divine est transformée par l'auteur en une nécessité morale[3]. Mais ce n'est pas tout : M. Bouillier reconnaît qu'il y a dans le monde, outre la substance absolue, des substances relatives; il veut admettre une création vraiment substantielle, et définit la substance : Tout être existant, soit qu'il existe par soi-même, soit qu'il tienne d'un autre son existence, sa substantialité. Fort bien. Mais que sont ces substances dérivées? Ici les idées de M. Bouillier s'embrouillent; et, au lieu de confesser la *création*, il définit la réalité distincte de la substance finie par la limitation, et la détermination qui la constitue[4]. Cette définition nous transporte dans un courant d'idées tout différent de celui que l'auteur voulait suivre, et nous rentrons dans le panthéisme auquel il prétend échapper. En effet, si la distinction, l'individualité, la réalité de la créature sont constituées par la limite, la substance finie ne sera jamais que la substance infinie elle-même, sous une détermination particulière ou finie. « Il y a en nous, dit M. Bouillier, comme en toutes choses, l'infini d'abord, puis une détermination de l'infini qui constitue le fini, qui constitue notre individualité et notre personnalité[5]. »

[1] *Théorie de la raison impersonnelle*, par M. Bouillier, p. 263.
[2] Pag. 54. — [3] *Voyez* le chap. 8. — [4] Pag. 298. — [5] Pag. 229.

[redacted]

Rien n'est plus clair; ainsi au fond, pour M. Bouillier, la création n'est que la limitation de l'essence infinie. Mais, s'il en est ainsi, la substance finie n'est et ne peut être qu'un mode de la substance infinie; et dès lors nous retombons dans la création purement phénoménale, la création substantielle disparaît sans retour.

Maintenant le lecteur comprendra pourquoi M. Bouillier définit la raison : « *L'essence même de Dieu présent en nous substantiellement, en raison de son infinité;* et la connaissance de l'infini : *La conscience qu'il prend en nous de sa propre nature*[1].» Pour être conséquent avec lui-même, il aurait dû aussi définir notre causalité, notre activité : La cause infinie, la force infinie agissant en nous, et alors toute trace d'individualité, de personnalité s'évanouissait. Sacrifiant la logique à la conscience, il n'est pas allé jusqu'à cet excès.

Il est inutile, sans doute, de nous arrêter à démontrer que la théorie de M. Bouillier n'est qu'un vrai panthéisme. Quelle est la cause de son erreur? M. Bouillier a constaté que les idées qui éclairent l'intelligence humaine appartiennent à la raison divine; de là, il a conclu que la raison divine elle-même était en nous, se connaissait en nous et par nous. Il a raisonné avec autant de justesse que le physiologiste qui, de ce que l'œil perçoit la lumière du soleil, conclurait à l'identité de l'œil et du soleil lui-même. Il ne s'est pas aperçu que, dans la perception de la vérité infinie, nous avons le sentiment de notre individualité, de notre personnalité, de notre moi, tout autant que dans les déterminations de notre volonté. C'est moi qui connaît Dieu; et si le sentiment de moi est trompeur dans ce cas, il peut l'être dans tous.

Qui croirait que M. Bouillier, après être tombé dans d'aussi étranges confusions, assure sans hésiter que sa doctrine de *la participation avec Dieu* est celle des Ecritures divines, des Pères et des théologiens, et l'essence même du christianisme? Viennent ensuite les déclamations obligées sur l'ignorance du clergé qui ne comprend plus ses maîtres, et accuse de panthéisme la doctrine même qu'il enseigne dans ses catéchismes. MM. les éclectiques abusent étrangement de la cré-

[1] Pag. 229.

dulité de leurs lecteurs. Ces déclamations deviennent enfin de mauvais goût, et finissent par être ridicules. Un mot à M. Bouillier. Les Pères et les théologiens qu'il nomme, sans les avoir compris, saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, Malebranche, Fénelon, admettaient-ils ou n'admettaient-ils pas la creation *ex nihilo?* Considéraient-ils la substance de l'homme comme une détermination particulière de la substance divine? La réponse de M. Bouillier sera la justification des grands hommes auxquels il ne craint pas de faire partager son erreur. Oui, il y a une participation de l'homme avec Dieu. La raison est une union naturelle de l'homme avec Dieu. Le Christianisme n'a pas seulement pour but de rétablir et de conserver cette union naturelle, mais encore il nous promet une union surnaturelle, qui nous fera entrer en participation de Dieu tel qu'il est en lui-même. C'est là notre gloire, notre espérance; c'est la fin de tous les mystères, l'essence de toute la doctrine. Tous les Pères ont célébré cette magnifique participation. Mais pour qu'il y ait union, il faut deux termes qui s'unissent; pour que l'homme soit capable de s'unir à Dieu, il faut qu'il soit un être réel, subsistant; il faut qu'il soit une substance créée, et non point une simple délimitation de la substance divine. Dans ce cas, il y aurait identité et non pas union; l'homme serait confondu avec Dieu, et s'évanouirait dans le grand tout. Dieu est l'objet de l'homme; mais pour que Dieu soit toujours son objet, l'homme doit toujours rester sujet; et l'identification du sujet et de l'objet dans la connaissance de l'infini, tentée par M. Bouillier, est aussi funeste dans l'ordre religieux, que fausse dans l'ordre philosophique.

Je m'arrête ici; je crois avoir retracé fidèlement, quoique en peu de mots, la polémique dont *cet Essai* est devenu l'objet; je crois aussi avoir démontré combien elle a été injuste. Le jugement appartient au lecteur.

31 Juillet 1845.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.

Les encouragements que les supérieurs ecclésiastiques ont bien voulu donner à nos faibles efforts pour la défense de la Religion, l'accueil bienveillant que le public a fait à la première édition de l'*Essai sur le Panthéisme*, épuisée en peu de mois, nous ont décidé à en publier une seconde.

Nous avons recueilli avec empressement, et mis à profit, autant qu'il a été en nous, toutes les observations, tous les conseils qu'on a bien voulu nous adresser.

Des personnes, dont le jugement est pour nous du plus grand poids, auraient voulu que nous eussions adopté un autre plan, et commencé ce livre par l'histoire du panthéisme. L'histoire du panthéisme n'est pas notre but spécial; elle eût demandé des développements très-étendus, et qui ne pouvaient entrer dans le cadre que nous nous étions tracé. Signaler les tendances panthéistiques du siècle, constater l'état des esprits; tel a été notre dessein ; et nous ne pouvions trop tôt appeler l'attention du lecteur sur un objet aussi capable de l'intéresser. Le sommaire historique nous a paru une introduction naturelle et nécessaire à la discussion que nous établissons avec les panthéistiques. Nous reconnaissons toutefois que le rapport du panthéisme allemand et du pan-

théisme français ne ressortait pas assez. Nous imposions au lecteur le travail d'un parallèle qui exigeait quelque effort. Dans cette nouvelle édition, nous croyons avoir rendu évident pour tous le lien qui unit les deux écoles[1]. Quelques autres lacunes comblées, plusieurs pensées éclaircies, des développements nouveaux, telles sont les autres modifications introduites dans cette seconde édition.

Dans l'appréciation des doctrines orientales, nous avons suivi les plus habiles interprètes ; mais il faut reconnaître que toutes ces questions de haute érudition demandent encore beaucoup d'éclaircissements. Nous faisons des vœux pour qu'un illustre savant, qui a consacré ses veilles à ces laborieuses recherches, livre bientôt au public les résultats de ses longs et consciencieux travaux.

Un recueil bibliographique, qui se distingue par une critique aussi éclairée que sage, le *Bulletin Catholique*, nous a objecté que l'erreur du siècle n'était pas le panthéisme, mais le *progrès*. L'erreur du siècle, sans doute, est de chercher le progrès hors du christianisme, source unique de tous les grands progrès de l'humanité; le siècle s'est fait une théorie du progrès fausse et funeste. Mais cette théorie n'est elle-même que l'application d'une vaste doctrine métaphysique et historique. Cette doctrine, c'est le panthéisme. Il est donc nécessaire d'attaquer dans sa base scientifique l'erreur pratique du siècle. Tel a été notre objet. Sans doute, après ce premier travail, un ouvrage spécial sur la question du *pro-*

[1] M. l'abbé Goschler a publié sur l'histoire du panthéisme une *thèse* qui vaut un livre. Nous ne saurions trop la recommander aux personnes qui veulent acquérir une connaissance approfondie de cette grande erreur.

grès aurait aujourd'hui une grande utilité. Nous désirerions que nos forces nous permissent d'aborder plus tard cet important sujet, qui n'est traité, dans cet *Essai*, que d'une manière générale. Nous croyons cependant avoir énoncé les vrais principes sur cette matière.

Un journal protestant, *le Semeur*, dans un examen plein de bienveillance de l'*Essai sur le Panthéisme*, se plaint de ce que nous accusons le protestantisme de conduire au panthéisme. Mais admettre une révélation divine, une parole divine, dont le sens n'est pas fixé par une tradition authentique et publique; soutenir que Dieu a livré sa parole à l'interprétation individuelle, qui trouve dans la Bible les sens les plus contradictoires, comme il est arrivé chez les protestants, n'est-ce pas diviser les hommes au lieu de les unir? n'est-ce pas détruire la société religieuse, et aller directement contre le but que Dieu se propose en donnant au monde la religion? Le simple bon sens aperçoit sur-le-champ les inconvénients d'un système de révélation, qui décèlerait dans son auteur une sagesse inférieure à la sagesse vulgaire des hommes. Il y a dans ce système une si grave inconséquence, qu'il ne peut être un poste tenable pour l'esprit humain. La raison niera bien vite une révélation aussi mal conçue, et aboutira au pur déisme. Bossuet l'avait prédit, et le protestantisme a pleinement accompli la prophétie: les faits ici parlent assez haut pour nous dispenser des preuves. Mais le déisme lui-même ne peut offrir un point d'arrêt à l'esprit humain. Une force invincible le pousse en avant, et il voit s'ouvrir devant lui l'abîme du scepticisme ou du panthéisme; nous le prouvons dans cet écrit.

Plusieurs personnes enfin ont cru que nous avions trop généralisé l'accusation de panthéisme. Il nous paraît qu'elles ne sont pas entrées dans notre point de vue. Les questions personnelles sont entièrement écartées de ce livre; et c'est avec regret que nous nous sommes vu contraint à employer des noms propres. Nous n'envisageons, nous ne saurions trop le répéter, que les doctrines et leurs conséquences, qui souvent ne sont ni aperçues, ni avouées par les auteurs. On ne peut donc nous attaquer sous ce rapport, qu'en prouvant que nous avons mal présenté les doctrines, ou que nous en avons tiré des conséquences forcées. Or, nous n'avons pas appris qu'on l'ait fait.

Novembre 1840.

INTRODUCTION.

Le siècle où nous vivons présente à l'observateur un double caractère de puissance et de faiblesse, de grandeur et de misère. La philosophie est entrée dans une voie spiritualiste; la science a élargi ses horizons; l'art a mieux compris sa mission. Les instincts divins de notre nature se sont réveillés avec une grande énergie au fond des consciences. Fatiguées de la vie matérielle, et froissées par une société souvent injuste et toujours impuissante, des âmes d'élite ont demandé à la foi et aux espérances religieuses un nouvel aliment pour leur vie épuisée. L'indifférence religieuse, au sein de laquelle le siècle a pris naissance et a grandi, on peut le dire, a été vaincue.

Mais ce mouvement religieux a-t-il été, pour le grand nombre, fécond en résultats? Sont-ils bien nombreux, les hommes arrivés à une conviction vraiment chrétienne? Si l'esprit public présente d'incontestables améliorations, si le progrès religieux est sensible, sous un autre aspect le siècle ne nous offre-t-il pas un

spectacle bien différent, et auquel peut-être on ne peut rien comparer dans les annales de l'esprit humain? Je veux parler de cette faiblesse des âmes desséchées et flétries par le doute. On ne soutient plus, il est vrai, le scepticisme comme doctrine, et cependant on n'a plus la force de croire, ni celle de nier; on n'ose plus affirmer. L'esprit est en balance entre la vérité et l'erreur, le bien et le mal; ses idées se confondent. On voudrait espérer, aimer, prier; et aussitôt je ne sais quel froid saisit le cœur et le paralyse. L'enfance elle-même n'est pas à l'abri des atteintes de cette maladie générale.

Le sentiment du mal excite à en chercher la cause. Plusieurs croient la trouver dans l'impuissance du christianisme. Il ne peut rien désormais pour l'humanité, se disent-ils; il ne peut plus inspirer une foi agissante; il se meurt. Et c'est d'une raison distraite et affaiblie, d'une volonté énervée que partent ces accusations. Parce qu'on porte la mort dans son sein, on veut que le christianisme aussi se meure et s'éteigne. De même que, sous l'empire des hallucinations de la fièvre, le malade croit ressaisir la santé, jouir de la vie et fonder un long avenir, ainsi les esprits débilités se repaissent de chimères, s'élancent vers un avenir inconnu, et appellent une religion,

[redacted]

une société nouvelles. C'est dans cet avenir qu'ils placent la lumière, la paix, la liberté, le bonheur. Cependant le présent reste désenchanté, vide et froid. Privées de l'objet de leurs facultés, les âmes retombent sur elles-mêmes; et, comme elles ne peuvent trouver en elles ni force ni consolation, elles redescendent lâchement dans l'esclavage des sens. On voit l'élan spiritualiste le plus décidé aboutir à un matérialisme pratique emporté quelquefois jusqu'au cynisme, borné le plus souvent à une médiocrité, où l'âme perd tout ressort, et ne possède plus qu'une vie végétative.

Alors naissent tous les hideux symptômes qui font de notre époque une époque si pauvre au milieu de ses richesses, si basse au sein de sa gloire. Alors se développent et l'égoïsme, et la soif de l'or, et l'amour du bien-être matériel, et la lâcheté des caractères. Les âmes élevées, qui sont à l'abri de ces misères vulgaires, trouvent une autre misère dans le désespoir qui s'empare d'elles, et creuse au fond de leur être des abîmes d'angoisses. La politique, loin de remédier à ces maux, s'agite vainement dans un cercle d'intérêts secondaires. Ses moyens sont inefficaces pour atteindre et guérir le mal. Dans cet état d'impuissance et de division, toute grande mesure,

toute amélioration générale et profonde du sort des classes souffrantes est impossible. Malheureuse société! Quel vide a-t-elle fait dans son sein! Quel principe de vie a-t-elle laissé échapper de son cœur! Si les corps célestes cessaient d'obéir aux lois de la gravitation, bientôt le monde s'en irait dans le chaos. Dieu est la loi vivante du monde moral. C'est parce que l'idée de Dieu s'est obscurcie dans un grand nombre d'esprits; parce qu'on a cessé de croire à la présence réelle de Dieu dans l'humanité; parce qu'on a rejeté la parole de Dieu que le monde moral est tombé dans cet état d'humiliation et de souffrance.

Lorsqu'une première fois la connaissance de Dieu s'affaiblit dans le monde, lorsque les hommes abandonnèrent le culte de Dieu pour s'adorer eux-mêmes, pour adorer leurs passions et les vaines idoles de leur fantaisie, ils entrèrent dans une route de dégradation, où ils trouvèrent les superstitions, l'esclavage et d'innombrables douleurs. Des égarements aussi grossiers ne sont plus possibles sans doute aujourd'hui; et cependant l'erreur du siècle n'est-elle pas au fond cette antique erreur? Oui, les esprits et les cœurs sont vides de Dieu; Dieu nous manque... Et qu'est-ce qui a pris la place de Dieu? L'homme; l'homme qui ne veut relever que de lui-même, qui veut se

suffire à lui-même, qui ne cherche sa loi qu'en lui-même. L'humanité n'est-elle pas inspirée, infaillible? L'esprit humain n'est-il pas la révélation unique et nécessaire de Dieu? Toute vérité, toute religion, toute philosophie, ne relèvent-elles pas de lui? N'est-ce pas lui qui a fait le passé? N'est-ce pas à lui à fonder l'avenir? Qu'est-ce que Dieu? Je l'ignore. Qu'est-ce que l'homme? Un être progressif, unique art de ses destinées, et qui doit *progresser* à tout prix. N'est-ce pas là toute la science du siècle; n'est-ce pas toute la substance des philosophies enseignées en Europe depuis cinquante ans? Il est vrai que cette science n'a fait le siècle ni grand ni heureux. Quel autre sort pouvait-il attendre? Il a violé la loi vitale. La Vérité incarnée, conversant avec les hommes, leur dit, dans son dernier entretien: « La vie c'est de connaître Dieu et Jésus-Christ qu'il a envoyé[1]. » Le siècle cesse de vivre parce qu'il ne connaît plus ni Dieu ni Jésus-Christ.

Quelle est la cause d'un si funeste égarement? La cause est sans doute dans l'orgueil et les passions de l'homme. Mais cet orgueil a sa science; ces passions ont leur sagesse. La science

[1] *Hæc vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misistis Jesum Christum.* Joan. c. XV.

et la sagesse de l'orgueil et des passions, c'est le panthéisme.

Le rationalisme a toujours gravité vers le panthéisme; toujours il a tendu à se transformer en cette doctrine. La science protestante en contenait les germes; le philosophisme ne pouvait se renfermer éternellement dans le cercle étroit que le XVIIIe siècle lui avait tracé; toutes ses conséquences devaient aussi se développer. L'Allemagne et la France sont donc arrivées au panthéisme. Il y a toutefois entre le panthéisme allemand et le panthéisme français cette différence, que le premier est aussi arrêté et formel, que le second est indéterminé et vague. Cette indécision cependant n'est qu'apparente et extérieure. Les idées obéissent à des nécessités logiques irrésistibles; et la philosophie française, au XIXe siècle, est forcée de s'avouer panthéiste, ou de confesser qu'elle n'est rien. C'est là l'unité d'un siècle qui n'en a point; c'est là cette mauvaise et fausse unité qui s'élève contre l'unité divine et catholique. Ce point important étant bien compris, tous les phénomènes intellectuels, moraux et littéraires que présente le siècle, deviennent intelligibles.

Les sciences métaphysiques, morales et historiques sont toutes aujourd'hui plus ou moins empreintes de l'esprit panthéistique. Il n'en

[redacted]

peut être autrement, puisque toutes les théories à *la mode* sur l'être et la vie, la pensée, les développements de l'humanité, le passé, le présent, l'avenir, sont empruntées à des philosophes panthéistes. Le caractère le plus général de cette science, c'est le désir de tout embrasser, de tout expliquer. Il est vrai toutefois que ces explications n'expliquent rien. Dans cette vaine prétention se trouve cependant le secret de la force apparente, comme la preuve de la faiblesse réelle du panthéisme. Chaque philosophe se croit donc obligé de nous présenter une théorie de l'état, de l'art, de l'histoire, de la philosophie, de la religion. Ces grands objets sont envisagés sur la plus vaste échelle; non plus seulement chez un peuple, mais dans l'humanité entière. Ce sont les lois générales des développements de l'humanité que l'on cherche avant tout. De là les *humanitaires* et le mot un peu barbare peut-être d'*humanitarisme*. Brillantes et fécondes au premier aspect, flatteuses pour l'amour-propre et la paresse, ces théories trouvent un accès facile dans les esprits. Elles entrent dans la circulation intellectuelle, s'introduisent dans les livres, les journaux, et même dans les traités élémentaires destinés à la jeunesse. Il est vrai qu'elles y arrivent le plus souvent détachées de leur principe, morcelées, tron-

quées; et de là dans le monde intellectuel une prodigieuse confusion, un véritable chaos. Les idées les plus disparates sont accouplées dans la même intelligence, comme elles se trouvent juxtaposées dans les livres. Telle est une des sources de ce vague illimité de doctrines si justement reproché à notre époque.

Le panthéisme s'est donc fait une langue pour tout expliquer; et les mots de cette langue, répétés souvent sans être compris, répétés dans des sens contradictoires, forment notre science bizarre et confuse. Cette science ne donne de tous les objets qu'elle embrasse, et de l'homme en particulier, que les idées les plus fausses.

Les tendances morales du panthéisme sont aussi funestes que ses théories scientifiques sont erronées. Quoiqu'il répète sans cesse les mots de sympathie, d'unité, de fraternité, de progrès, il n'est au fond qu'un matérialisme et un athéisme déguisés; et toutes les conséquences de ces fatales doctrines retombent sur lui.

Qu'on ne s'étonne plus dès lors de l'abjection des âmes vulgaires et du désespoir qui s'empare des âmes élevées. Qu'on ne demande plus les causes des confusions étonnantes où tombent tant d'esprits, qui en sont venus à regarder comme des problèmes les plus simples notions de la raison et de la morale. Qu'on

ne cherche pas ailleurs l'origine des misères et des souffrances d'une époque qui aurait pu être meilleure et plus heureuse.

La littérature, ce tableau de la vie réelle, reproduit tous les phénomènes que nous venons de décrire. Goethe et Byron ont les premiers introduit le panthéisme dans la poésie. Toutes les richesses de la plus brillante imagination, toutes les ressources d'une puissante invention et les beautés du style dissimulent mal le désordre qui règne dans la pensée, et l'indigence d'un fond où le cœur ne trouve que l'orgueil et la haine, le doute et le désespoir. L'artiste et le poète ne peuvent être rigoureusement panthéistes. Tout élan du cœur serait arrêté, toute poésie de l'âme serait éteinte sous l'influence exclusive de cette doctrine. Les poètes et les artistes seront donc souvent infidèles au panthéisme; de là encore le vague d'une littérature qui reproduit les doctrines les plus contradictoires. Au milieu de ce conflit d'idées et de tendances diverses, le sentiment du vrai et du beau s'affaiblit et le goût s'égare[1].

[1] Le grand poète, qui trouva dans le christianisme des inspirations sublimes, paraît croire aujourd'hui que le panthéisme offre une source plus abondante de poésie. M. de Lamartine expose, dans le chant huitième de *la Chute d'un Ange*, une philosophie panthéistique.

Georges Sand, après avoir fait du scepticisme dans *Lélia*, revêt, dans *Spiridion*, des formes de son imagination et de son style les doctrines panthéistiques de M. Pierre Leroux.

Le panthéisme explique donc le siècle; le siècle, à son tour, prouve la présence et l'action des doctrines panthéistiques.

Le christianisme, à sa naissance, vit se lever contre lui le panthéisme. Toutes les erreurs, toutes les superstitions vinrent se concentrer dans l'éclectisme et le panthéisme alexandrin. La plupart des grandes hérésies des premiers siècles s'inspirèrent plus ou moins des doctrines panthéistiques. Aujourd'hui encore cet ancien ennemi relève la tête; il déclare encore une fois la guerre au christianisme. Il l'attaque dans ses dogmes, dans sa morale, dans son culte. Il ne voit en lui qu'une forme passagère de l'humanité; il veut l'absorber dans son unité.

Pour éblouir et séduire les hommes, il s'entoure d'éclat, de science, de splendides promesses. Il sonde la conscience et la raison, étudie la nature, interroge l'histoire. Il veut faire jaillir de toutes les questions qu'il soulève des lumières nouvelles, inattendues, et qui doivent confondre, selon lui, la science chrétienne. Par lui l'humanité est divinisée; elle est la manifestation des puissances de l'absolu; toutes ses formes sont légitimes; toutes ses erreurs sont saintes; le passé est amnistié. Dans le présent, un de ses moyens les plus actifs d'influence, c'est d'exciter sans cesse et

exclusivement au progrès matériel. L'industrie, les machines, sont pour lui les véritables agents de la civilisation. Il ne cesse de convoquer les hommes au banquet de toutes les jouissances; il met au large toutes les passions. Lui, qui ne peut engendrer que le despotisme ou l'anarchie, se fait l'apôtre de la liberté et du progrès. Lui, qui ne peut assurer à l'homme l'immortalité de son âme, se montre prodigue des promesses d'un magnifique avenir.

Tel est aujourd'hui l'adversaire du christianisme; telle est, pour nous servir de l'expression de l'éloquent professeur de Strasbourg, la véritable hérésie du XIXe siècle[1]. Mais pour combattre une erreur qui résume et absorbe toutes les autres, ce n'est pas trop de toutes les forces réunies de la foi, de la science et de la charité. La tâche réservée aujourd'hui aux défenseurs de la religion est aussi vaste que neuve. L'état de la controverse est entièrement changé, parce que les doctrines et les esprits ne sont plus les mêmes. Celui qui ne voudra pas entrer dans ce mouvement, restera en arrière des besoins du siècle; et peut-être, au lieu de servir la cause sacrée de la vérité, il lui sera nuisible.

[1] *Voyez* la vingt-neuvième lettre de la *Correspondance philosophique* de M. l'abbé Bautain. Les idées fondamentales de cet écrit étaient arrêtées lorsque nous avons lu, pour la première fois, cette lettre; elle a été pour nous un encouragement et un puissant auxiliaire.

La science catholique a pu seule faire coı naître Dieu, l'homme et le monde. Que cet science, se ranimant aux sources de la foi o elle a pris naissance, jette encore des claı tés nouvelles, et qu'elle soit opposée à la scien panthéistique ; les fausses lumières pâliroı et s'effaceront au grand jour de Dieu. Que charité renouvelle aussi ses prodiges, et prou encore qu'elle est l'unique principe de tout les améliorations véritables, de tous les pro grès légitimes. Le christianisme seul, en effe peut conduire sûrement les hommes à la l berté. Avec le christianisme, l'industrialism le progrès matériel deviendront d'utiles in struments. Sans lui, ils ne serviraient qu'à d grader les hommes, à les rendre plus ma heureux.

Mais, pour combattre le mal, il ne suff pas de ces moyens généraux. Il faut entr en lice avec l'ennemi vivant du christianism il faut l'attaquer en face, et défendre la re ligion et la société contre sa fausse science sa direction désastreuse. Le panthéisme au jourd'hui est partout, mais presque toujou il se cache; il ne veut pas s'avouer; il se di simule. Il faut donc d'abord lui arracher masque dont il se couvre, et mettre à nu visage du monstre dans toute sa laideur; s principes ensuite doivent être combattus av

les armes d'une saine philosophie, du bon sens, de la logique et de l'histoire.

Tel est l'objet de cet ouvrage; nous examinons la philosophie contemporaine, et nous trouvons qu'elle n'est qu'un panthéisme déguisé ou avoué. De ce fait résulte une importante conclusion. Les questions religieuses se sont simplifiées et agrandies; deux routes désormais s'ouvrent devant les esprits; ils doivent opter entre le catholicisme et le panthéisme. Nous ne croyons pas qu'un homme doué de quelque amour de la vérité et du bien, qui étudie l'histoire du panthéisme, qui examine ses principes, ses preuves, ses conséquences, puisse hésiter dans son choix. S'il envisage ensuite les développements de l'humanité, il trouvera dans l'arbitraire des hypothèses panthéistiques, des preuves nouvelles contre cette doctrine.

Mais ce serait peu de connaître l'erreur, si on n'arrivait à la vérité. L'exposé sommaire de la doctrine catholique a pour but de porter le lecteur à approfondir une étude trop négligée, dans laquelle seulement il peut trouver la source de la vraie lumière et des solides consolations.

La solution des objections nouvelles, élevées par les panthéistes contre le christianisme, est un objet de la plus haute importance.

Trois principaux adversaires se présentent : MM. Pierre Leroux, Salvador et Strauss. La réfutation des théories et des difficultés de ces écrivains nous fournit l'occasion de compléter nos idées.

Que l'Esprit de vérité bénisse ce faible essai, uniquement entrepris pour sa gloire, qu'il le rende utile à la jeunesse, et à tant d'âmes qui souffrent et languissent parce qu'elles sont privées de la foi et de la charité, leur aliment nécessaire.

1er. Janvier 1840.

ESSAI

SUR

LE PANTHÉISME

DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

Le rationalisme du dix-neuvième siècle vient aboutir au panthéisme.

La philosophie sensualiste du dernier siècle remplacée par l'éclectisme. — L'éclectisme tend nécessairement au panthéisme. — M. Cousin ; analyse de la raison ; théodicée ; cosmogonie ; philosophie de l'histoire ; origine de la pensée humaine, des religions ; théorie de l'erreur et de la vérité ; développements de l'humanité ; analogue des doctrines de M. Cousin en Allemagne. — MM. Jouffroy et Damiron reproduisent la philosophie historique de M. Cousin. — M. Michelet ; sa philosophie de l'histoire ; élaboration successive de l'idée de Dieu ; légitimité de tous les développements humains. — M. Lerminier ne fait que de l'éclectisme ; sa théorie historique ; l'esprit humain est la seule force qui agisse ici-bas ; il est la révélation nécessaire de Dieu ; la vérité et Dieu sont mobiles. — M. Guizot ; théorie de l'individualisme ; négation de la vérité absolue. — Résultat général de cet examen : le rationalisme, pour échapper au scepticisme, n'a d'autre issue que le panthéisme.

La philosophie française, fondée par Descartes [1], fut développée par Malebranche dans le sens du plus haut spiritualisme. Déjà elle se mettait en harmonie avec le christianisme ; la voie était ouverte ; le temps

[1] Nous n'entendons parler ici que des grandes vérités métaphysiques démontrées par Descartes, et non de son doute méthodique.

devait amener les perfectionnements nécessaires à la constitution d'une philosophie complète. Mais ces développements furent arrêtés et violemment interrompus par l'introduction des doctrines de Locke. La philosophie de la sensation, qui avait eu des précurseurs en France dans l'école de Gassendi, s'établit parmi nous, et devint dominante vers le milieu du XVIII[e] siècle. Ce siècle frivole, égoïste et sensuel, ne pouvait avoir d'autre philosophie. Il trouvait dans le système du philosophe anglais, commenté et perfectionné par Condillac, toute la science dont il sentait le besoin. Un matérialisme audacieux et un scepticisme aveugle naquirent des principes adoptés, et devinrent toute la sagesse d'une époque qui plaçait le bonheur dans les jouissances matérielles. Des voix éloquentes sans doute protestèrent contre des tendances aussi abjectes; mais ces voix furent impuissantes; la foi ne les animait pas; elles proclamaient un vague et inutile déisme incapable de régénérer la raison affaiblie. Cependant les lois éternelles de l'ordre et de la conservation des sociétés avaient été violées; rois et peuples s'étaient laissé séduire et enivrer par les leçons de l'erreur parée des agréments de l'esprit, aux appâts d'une corruption élégante; le clergé lui-même, dans un trop grand nombre de ses membres, était profondément déchu de la foi chrétienne et de l'esprit chrétien. Tant de violations ne pouvaient rester impunies, *et le siècle qui avait commencé dans la débauche vint finir dans le sang*. Une leçon terrible fut donnée au monde. Au milieu des tempêtes politiques qui bouleversèrent le

[redacted]

sol d'une société justement condamnée, les arts et les travaux de l'esprit furent interrompus. On dut croire un moment que la barbarie allait reparaître; mais le vrai, le juste, le bon, sont impérissables sur un sol où le christianisme a poussé de profondes racines.

De même que l'ouragan assainit l'atmosphère, les violentes commotions, au milieu desquelles expira l'ancienne société, préparèrent les voies à un esprit moins exclusif, à des tendances plus morales. La philosophie de la sensation parut d'abord insuffisante pour rendre raison des phénomènes intellectuels et moraux; bientôt après on la trouva dangereuse et même funeste. M. Royer-Collard fit connaître la philosophie écossaise de Reid et de Dugald-Stewart; il ébranla la domination de Condillac, que M. Cousin devait bientôt ruiner complétement. Une ère nouvelle commença pour la philosophie au milieu de nous. M. Cousin lui a rendu d'inappréciables services. A la méthode psychologique, empruntée aux Écossais, il a fait succéder une méthode plus élevée, plus libre, plus propre à seconder l'essor de la pensée. Cette nouvelle direction donnée à l'enseignement de M. Cousin était due en partie à l'étude des philosophes allemands. Alors fut fondé l'éclectisme moderne, qui s'est qualifié de philosophie du XIXe siècle. Notre but n'est pas de faire ici l'histoire de l'éclectisme. Embrassant l'ensemble des spéculations philosophiques qui se sont produites au milieu de nous, à la suite du mouvement imprimé à la pensée par M. Cousin, nous nous proposons d'en rechercher le caractère et les tendances générales. Une nouvelle

manière d'envisager la philosophie, la religion, l'histoire, s'est développée, et certes, personne ne refusera, à ce développement nouveau, de l'éclat et de la grandeur, et aux fondateurs de ces doctrines nouvelles la puissance du talent et la droiture des intentions. Mais nous ne devons pas nous laisser éblouir par des dehors spécieux, ni même par le prestige du génie. Une étude sérieuse de la philosophie nouvelle nous a convaincu qu'elle n'est au fond que le panthéisme. Le fait que nous signalons est grave; il mérite le plus sérieux examen, car les conséquences en sont immenses. Nous nous bornerons, dans ce chapitre et dans le suivant, à établir ce fait.

Mais d'abord et avant tout, qu'est-ce que le panthéisme? Nous répondrons à cette question avec toute l'étendue que demande son importance, lorsque nous aurons exposé l'histoire du panthéisme. Qu'il nous suffise de dire ici que, suivant l'acception même du mot, le panthéisme est la confusion de Dieu et du monde, la divinisation de l'univers, l'identification du fini et de l'infini, l'unité de substance. Telle est la grande aberration dont nous accusons le siècle. Plusieurs voies mènent l'esprit à cette funeste erreur. Nos contemporains y sont conduits surtout par la négation de la création, ou par celle de la vérité et de la révélation divines. Si le monde est créé nécessairement, le monde est partie de Dieu même, puisqu'il lui est nécessaire. Si Dieu ne se révèle que par la raison humaine, si la vérité est un produit de cette raison, l'idée de Dieu et la vérité sont identiques pour nous à la rai-

[redacted]

son humaine. Or, cette raison étant mobile, variable, souvent en contradiction avec elle-même, cette raison étant finie en un mot, il suit que Dieu ou l'infini ne se manifeste que par le fini. Cette manifestation est nécessaire, puisqu'elle est. Mais dès lors le fini n'est plus qu'un aspect de l'infini, le fini est identique à l'infini lui-même. Nous verrons toute la philosophie du siècle aboutir par ces deux voies au panthéisme.

Avant de commencer une discussion qui ne doit avoir rien de personnel, nous éprouvons le besoin de dire que nous n'envisageons ici que les doctrines et les principes; que nous n'imputons point personnellement aux auteurs les conséquences de leurs doctrines, lorsqu'ils les désavouent hautement. La conscience humaine est un sanctuaire impénétrable dont Dieu seul est juge. Nous honorons infiniment les hommes d'esprit et de talent qui consacrent leurs veilles laborieuses aux spéculations de la pensée, et qui rendent à la science des services réels. Nous ne nous occuperons donc que des doctrines; notre tâche sera d'en rechercher les principes, d'en mettre à nu les conséquences; et lorsque ces théories nous paraîtront fausses et funestes, notre devoir sera de le dire[1].

[1] Pour cet examen nous avons fait choix des ouvrages qui contiennent les principes généraux des auteurs dont nous examinons les doctrines. Il est possible que dans d'autres écrits, et dans ceux même qui sont cités ici, on trouve des assertions contraires à notre thèse. Il en résulte qu'il n'y a chez ces philosophes aucune véritable unité de doctrines, mais non que nos preuves sont infirmées. Notre tâche n'est pas ici de faire une histoire complète de la philosophie au XIX[e] siècle, ni de mettre d'accord entre elles des doctrines qui se repoussent; mais de montrer les tendances panthéistiques du rationalisme moderne.

Nous prions le lecteur de ne pas oublier que, dans ce chapitre et le suivant, notre but principal n'est pas de réfuter, mais d'exposer. La réfutation complète

Nous devons commencer cet examen par l'étude de M. Cousin lui-même. C'est à lui qu'il faut rapporter le mouvement philosophique du siècle ; c'est lui qui a donné l'impulsion et ouvert la voie ; et quoique certains écrivains s'élèvent aujourd'hui contre ce philosophe, nous ne pouvons voir en eux que des disciples qui insultent ou censurent leur maître. Ce ne sera pas la première fois qu'on portera contre M. Cousin l'accusation de panthéisme. Il est vrai qu'il a repoussé et désavoué ces accusations ; mais nous ne voyons pas qu'il ait pleinement justifié ses doctrines ; et comme nous n'envisageons que les doctrines, nous n'hésitons pas à affirmer que, si l'on considère l'analyse de la raison, la théorie de Dieu, de la création, de la révélation, et la philosophie de l'histoire que nous trouvons dans les écrits de M. Cousin, on ne peut y voir que le panthéisme.

1. *Analyse de la raison*[1]. — Une des grandes gloires de M. Cousin est d'avoir porté dans l'analyse de la raison une netteté et une précision inconnues avant lui. Nul n'a mieux distingué, classé, réduit tous ses éléments. Après avoir énuméré toutes les idées de la raison, il en a formé deux catégories principales : celle de l'infini et celle du fini. Il a constaté, avec une grande puissance de logique, que nous avons réellement l'idée de l'infini et celle du fini ; que ces idées ne sont point engendrées l'une de l'autre, mais qu'elles sont primitives

des théories que nous exposons dans les deux premiers chapitres, se trouvera dans les Ve, VIe et VIIIe

[1] *Fragments philosophiques*, par M. Cousin. *Cours de* 1828. — *Cours de* 1829.

[redacted]

dans notre esprit, et inséparables l'une de l'autre. Tant qu'il ne s'agit que de la raison humaine, cette analyse nous paraît vraie; mais M. Cousin ne parle pas seulement de la raison humaine. Il croit ne pouvoir expliquer celle-ci qu'en expliquant la raison absolue elle-même ; il rapporte à la raison divine, comme éléments intégrants de sa vie, tous les éléments de notre propre raison. La raison humaine et la raison absolue sont, d'après ce philosophe, composées des mêmes éléments. Dans l'une et, dans l'autre, vous rencontrez l'idée de l'infini, l'idée du fini, et le rapport de l'infini et du fini; triplicité qui se réduit en unité, et cette unité est l'intelligence divine elle-même[1]. « La condition de l'intelligence est la différence, et il ne peut y avoir acte de connaissance que là où il y a plusieurs termes. » Dieu n'est donc intelligence qu'en tant qu'il distingue la multiplicité de son unité, le fini de son infinité. Le même procédé rend l'homme intelligent. Dans la raison humaine et dans la raison divine mêmes éléments, mêmes procédés, ni plus ni moins. Il y a donc entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, la raison divine et la raison humaine, identité parfaite. Et qu'on ne nous objecte pas la différence qui existe entre l'infini et le fini, la distance qui les sépare; M. Cousin comble cet abîme; et nous montre ces deux termes aussi nécessaires l'un que l'autre, identiques par conséquent. Le passage de l'infini au fini, le lien qui rapproche ces deux extrêmes jusqu'à les confondre, est,

[1] *Cours de* 1828, *Leçon cinquième*, pag. 14 et 15.

suivant M. Cousin, l'idée de cause[1]. « L'infini est la cause absolue qui nécessairement crée et nécessairement se développe. On ne conçoit pas d'unité sans multiplicité. L'unité prise isolément, l'unité indivisible, l'unité restant dans les profondeurs de son existence absolue, ne se développant jamais en multiplicité, en variété, en pluralité, *est pour elle-même comme si elle n'était pas*. Il faut que l'unité et la variété coexistent, pour que de leur coexistence résulte la réalité, et l'unité admet la multiplicité, parce que l'absolu est cause. »

D'après ce principe, le fini est tout aussi nécessaire que l'infini; il en est le développement nécessaire. Mais quelle distinction radicale existe-t-il dès lors entre l'un et l'autre? Ne sont-ils pas un même être envisagé sous deux points de vue?

2° *Théorie de Dieu*[2]. — Ce que nous venons de dire va s'éclaircir encore par la théorie de Dieu et par celle de la création. M. Cousin est l'auteur d'un anthropomorphisme spiritualiste plein d'erreurs et de blasphèmes. Après avoir identifié la raison humaine et la raison divine, placé dans l'homme une vie divine, il porte en Dieu une vie humaine. La vie en Dieu n'est pas *autre chose que* le mouvement qui va de l'unité à la multiplicité, et qui ramène la multiplicité à l'unité. Ainsi, dans l'intelligence divine, il n'y a que l'idée de l'infini, du fini et de leur rapport.

M. Cousin prétend échapper au panthéisme en se

[1] *Cours de* 1828, *Leçon quatrième*, pag. 34. — [2] *Leçon cinquième*.

renfermant dans le monde des idées et se plaçant audessus des réalités. Mais quoi ! si la conception du fini est la condition absolue de l'intelligence divine, si cette intelligence ne vit que par ce développement, qui ne voit que l'idée du fini est en Dieu comme partie intégrante de Dieu même, puisqu'elle est nécessaire à sa vie ? Nous ne sommes, il est vrai, que dans le monde métaphysique ; M. Cousin le veut ainsi ; mais dans ce monde du moins le fini est identique à l'infini. Nous verrons bientôt que, par sa théorie de la création, M. Cousin ne fait que confirmer l'interprétation que nous donnons de ses idées.

Après l'exposé de cette doctrine sur la nature divine, il est aussi étonnant qu'affligeant d'entendre M. Cousin affirmer qu'elle n'est autre que la doctrine chrétienne de la Trinité. C'est parce que M. Cousin n'a jamais compris ou voulu comprendre cette doctrine qu'il nous donne son étrange théologie. Le dogme de la Trinité nous découvre en Dieu une vie divine, absolument séparée de tout contact avec le créé, le contingent, le fini. Dieu est, il se connaît, il s'aime ; il est à lui-même le terme, l'objet de son intelligence ; le terme, l'objet de son amour ; il se suffit, il est heureux. Qu'il y a loin de ce dogme, qui place la Divinité infiniment au-dessus des créatures, infiniment au delà des sphères créées, à cette idéologie blasphématoire qui ne voit dans la vie divine que l'idée de l'infini, du fini et de leur rapport[1] ! C'est pour avoir méconnu ce dogme fonda-

[1] *Voyez* saint Thomas, *Somme Théologique, Traité de la Trinité*. Malebranche, *Entret. métaphysiques*.

mental du christianisme que M. Cousin identifie la raison humaine et la raison divine, et pose ainsi la base du panthéisme.

3° *Théorie de la Création.* — La manière dont M. Cousin conçoit la création n'est qu'une conséquence des principes que nous venons d'exposer. Suivant M. Cousin, l'idée du néant est une idée absurde et contradictoire; et cela est vrai sans doute si l'on veut parler du néant absolu. Quand on dit que Dieu a créé du néant, on veut dire que ce qui n'existait pas auparavant a commencé d'exister. Les philosophes chrétiens qui admettent la création *ex nihilo*, ne posent certainement pas le néant absolu comme principe des êtres : ils partent au contraire de la toute-puissance de Dieu.

Créer, pour M. Cousin, c'est causer [1]; il veut nous donner une idée exacte de la création, par la faculté que nous avons de produire certains effets, qui ne sont que l'exercice même de nos facultés. Dieu est une cause absolue et nécessaire; il crée avec lui-même, il passe dans son ouvrage, tout en restant en lui-même. Le monde est donc créé avec la substance divine, et créé nécessairement. Son existence est aussi nécessaire que celle de Dieu même, puisqu'il n'est que le développement de sa vie, le dédoublement de son unité. Rappelons-nous tout ce qui a été dit sur l'unité et la multiplicité, sur la coexistence nécessaire de ces deux termes. Nous serons forcés de reconnaître ici l'application des

[1] *Cours de 1828, Leçon cinquième.*

[redacted]

principes logiques émis plus haut. Mais alors en quoi cette doctrine peut-elle différer du pur panthéisme? Le panthéisme ne consiste-t-il pas à faire passer Dieu dans le monde, à regarder le monde comme partie de Dieu même? En effet, si le monde est nécessaire, s'il est indispensable à la vie divine, évidemment il est une partie intégrante de Dieu.

Suffira-t-il, pour échapper au panthéisme, d'affirmer que Dieu reste dans son essence toujours inépuisable? Disons-le donc, la théorie que M. Cousin nous donne de la création est en harmonie parfaite avec sa théodicée, avec sa psychologie et sa logique; ces théories doivent s'expliquer les unes par les autres; mais alors le panthéisme est inévitable.

Pour confirmer tout ce que nous venons de dire, nous allons citer un passage de M. Cousin, où il résume les principes fondamentaux de sa doctrine. C'est le commencement de la sixième leçon [1]. « Dans la raison humaine, nous avons trouvé trois idées qu'elle ne constitue pas, mais qui la dominent et la gouvernent dans toutes ses applications. De ces idées à Dieu le passage n'était pas difficile, car *ces idées sont Dieu même*; pour aller de la raison à Dieu, il n'est pas besoin d'un long circuit et d'intermédiaires étrangers; l'unique intermédiaire est la vérité; la vérité qui, ne venant pas de l'homme, se rapporte d'elle-même à une source plus élevée. Il était impossible de s'arrêter là. Dieu, étant une cause et une force en même temps qu'il est une substance et une intelligence, ne pouvait ne pas se ma-

[1] *Cours de* 1828.

nifester. *La manifestation de Dieu est impliquée dan l'idée de Dieu même :* de Dieu au monde le passag était nécessaire encore. Dans le monde, dans l'effe nous avons reconnu la cause; nous avons reconnu dan l'harmonie, qui est le caractère éminent de ce monde le rapport de la variété à l'unité, c'est-à-dire le cortég entier des idées. Le mouvement intérieur des forces di monde, dans son développement nécessaire, produi de degré en degré, de règne en règne, cet être merveil leux, dont l'attribut fondamental est la conscience, et dans cette conscience, nous avons précisément rencon tré les mêmes éléments que, sous des conditions diffé rentes, nous avions déjà trouvés dans la nature, le mêmes éléments que nous avions reconnus dans Dieu lui-même. » Veut-on quelque chose de plus explicit encore? qu'on écoute ces paroles[1] : « Le Dieu de l conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitair relégué par la création sur le trône d'une éternité si lencieuse et d'une existence absolue, qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un Dieu à la fois vra et réel, à la fois substance et cause, toujours substanc et toujours cause, n'étant substance qu'en tant qu cause et cause qu'en tant que substance, c'est-à-dir étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps espace et nombre, essence et vie, individualité et tota lité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et son plus humble degré, infini et fini tout ensemble triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et huma

[1] Préface des *Fragments philosophiques*, Tom. I, pag. 74-77

[redacted]

nité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et par conséquent il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction. Incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste, et pour l'âme qui le possède et le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale par le reflet de sa propre vertu, et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue. » On objecterait en vain, contre le panthéisme de M. Cousin, les nobles efforts qu'il a faits en faveur de la liberté de l'homme. Nous allons voir ce que devient cette liberté dans sa théorie historique.

4° Après avoir expliqué à sa manière la raison, Dieu, le monde et l'homme, M. Cousin recherche l'origine de la pensée humaine et de la religion; les causes de l'erreur, les lois du développement historique de l'humanité. L'origine de la pensée est un développement spontané, une sorte d'inspiration divine, une véritable révélation. Selon M. Cousin, il est un moment solennel où, sans nous être cherchés, nous nous trouvons; où, sans aucun concours de notre volonté, sans aucun mélange de réflexion, nous entrons en possession de la vie et des trois éléments qui la constituent, l'idée de l'infini, du fini et de leur rapport. Ce *fiat lux* de la pensée est une véritable manifestation de Dieu en nous. Il est des hommes privilégiés chez qui cette faculté d'inspiration est élevée à sa plus haute puissance. Ces

hommes deviennent pour les autres hommes des maîtres et des révélateurs ; de là l'origine des prophéties, des pontificats, des cultes. Comme ce développement spontané est nécessaire et universel, il est le principe de l'unité et de l'identité de la raison, de l'unité et de l'identité de la race humaine, la base de la confraternité universelle. Cette spontanéité constitue la religion. Elle débute par un hymne et un cantique ; la poésie est son langage. Ce développement primitif, quelque brillant qu'il paraisse, est cependant vague, confus, indéterminé. Il l'est au point d'être insaisissable, et de ne s'être jamais nettement manifesté ; car cette manifestation, comme nous le verrons bientôt, n'aura lieu qu'à la condition de la réflexion, de la différence et du temps.

L'inspiration nécessaire et absolue de l'humanité peut-elle se soutenir en face des faits et de l'histoire? Les religions ont été si diverses chez les divers peuples ; les formes religieuses ont été si opposées, si contradictoires, souvent si bizarres et si absurdes, qu'à moins de reconnaître dans ce fait la corruption et l'altération de la révélation primitive, supposition qui ne peut se concilier avec le système de M. Cousin, on est obligé d'admettre que le Dieu qui vit dans l'humanité lui a inspiré des choses bien extraordinaires, bien diverses, bien contradictoires. Ces prophètes et ces pontifes, à qui M. Cousin attribue arbitrairement des facultés si privilégiées, ont fondé des systèmes religieux divers et opposés. Que deviennent alors l'unité et l'identité de la raison? Il nous semble donc que l'origine assignée par

[redacted]

M. Cousin aux religions n'est nullement historique, nullement d'accord avec les faits; et que M. Cousin détruit lui-même, tout en voulant l'établir, l'inspiration nécessaire et absolue de l'humanité. Si l'on admet une inspiration générale et nécessaire, on divinise toutes les erreurs de la raison, tous les égarements du cœur, toutes les fantaisies de l'imagination. Si l'on restreint l'inspiration, on sort des principes qu'on a établis[1].

M. Cousin a fort bien senti toutes les difficultés de son système ; pour leur échapper, il nous présente une théorie des lois de l'histoire, du développement de l'humanité et de la vérité, qu'on ne saurait trop étudier, car elle a été souvent et est tous les jours reproduite. Cette théorie forme la philosophie de l'histoire des rationalistes; nous allons voir qu'elle n'est qu'une application du panthéisme à l'histoire.

L'inspiration générale et absolue de l'humanité, source de la pensée et principe des religions, divinise toutes les erreurs; et, comme à la suite de l'erreur marche la dégradation morale, elle consacre tous les vices. Pour échapper à des conséquences si contraires au bon sens, si funestes à la dignité humaine, on prend le moyen facile et court de nier l'erreur même. Nous nous expliquons.

Il y a dans l'humanité des différences, des luttes, des oppositions[2]. Le fait est trop évident pour être nié. D'où viennent ces choses? se demande M. Cousin. De

[1] Pour les développements, *voir* le chap. VI.

[2] *Cours de 1828, Leçons sixième, septième et huitième.*

la réflexion, qui isole les objets pour mieux les considérer. Voilà la profonde origine de la division, de la contradiction qui règnent dans la pensée; voilà la source cachée de l'erreur. La réflexion est cependant nécessaire; car il est bon que ce développement ait lieu, même à la condition de toutes les chances d'erreurs. L'erreur n'est qu'une vérité incomplète. Ce qui se trouve dans la conscience individuelle se montre aussi dans l'histoire. L'unité du genre humain y est avec ses différences. Les différents éléments de la conscience du genre humain ne se développent qu'à la condition d'être successifs, c'est-à-dire à la condition de paraître l'un après l'autre. L'humanité se préoccupe de l'élément qui paraît; de là l'erreur. Mais cet élément, en tant que partiel et circonscrit, ne peut suffire à l'étendue de la durée; après avoir paru, il est condamné à disparaître; et ainsi de vérité incomplète en vérité incomplète, ou d'erreur en erreur, le cercle des vérités et des erreurs s'accomplit; les différents éléments de la pensée se manifestent, se dégagent, s'éclaircissent, et arrivent à leur complet développement. L'histoire ne renferme que des particularités; ce qui était succession et division dans la réflexion individuelle, est dans l'histoire la lutte et la guerre. Chaque idée se déroule isolément et successivement dans l'histoire; et quand elle a épuisé son développement, quand tous ses points de vue ont passé sous les yeux, elle a joué son rôle sur le théâtre du monde, et elle fait place à une autre qui parcourt la même carrière. Cette mobilité, ce perpétuel changement, sont les condi-

[redacted]

tions de la science et de la lumière. L'humanité embrasse tout, profite de tout, avance toujours et à travers tout ; et l'humanité, ce sont ses puissances, c'est-à-dire l'industrie, l'état, la religion, l'art, la philosophie.

Quel est donc le but de l'humanité et de l'histoire? D'après ce qui a été dit, ce but ne peut être que le développement des éléments de la vie de l'humanité, sa manifestation ; et comme il n'y a que trois éléments dans la pensée humaine, il ne peut y avoir que trois grandes époques historiques. Il y aura nécessairement une époque où l'esprit humain, frappé exclusivement de l'idée de l'infini, donnera à tout ce seul caractère ; une seconde où, préoccupé de l'idée du fini, il donnera à toutes ses conceptions, à toutes ses créations ce caractère exclusif ; dans une troisième époque enfin, après avoir connu et épuisé dans leur particularité, c'est-à-dire dans leur vérité et dans leur erreur tout ensemble, ces deux idées, il cherchera, les deux termes étant bien connus, à dégager leurs rapports. La succession non plus que l'apparition de ces époques n'ont rien d'arbitraire ; elles s'engendrent nécessairement l'une de l'autre. Car, ajoute M. Cousin, l'histoire est une géométrie inflexible ; toutes ces époques, leur nombre, leur ordre, leur développement relatif, tout cela est marqué en haut en caractères immuables. La vérité de l'histoire est l'expression de la vie générale ; ce n'est donc pas une vérité morte que tel ou tel siècle peut apercevoir ; chaque siècle l'engendre successivement ; le temps seul la tire tout entière du travail harmonique des siècles ; elle n'est pas moins que l'enfantement progressif

de l'humanité. L'histoire n'est donc que le gouvernement de Dieu rendu visible ; tout est à sa place dans lhistoire ; tout y est bien, car tout mène au but marqué par une puissance bienfaisante.

Telle est la philosophie de l'histoire que nous trouvons dans M. Cousin. Nous nous sommes attaché, autant que possible, à reproduire les expressions de l'auteur. Dans les leçons suivantes, il ne fait que développer et appliquer ses principes ; il les considère dans leurs modifications par les lieux et les climats ; il recherche le rôle des peuples et des grands hommes. Nous ne le suivrons pas dans cette carrière. Ce n'est point ici non plus le lieu d'examiner si la théorie concorde avec les faits, si elle en rend bien compte[1]. Notre but est de la juger en elle-même, indépendamment de ses applications, et de rechercher son esprit intime.

Le pivot sur lequel roule toute cette théorie, est la nécessité absolue de séparer de tout autre élément l'élément de la pensée sur lequel opère la réflexion, et d'oublier tout ce qui n'est pas lui. Cette nécessité est présentée comme une loi de la pensée. De là la différence d'un homme avec lui-même aux époques diverses de sa vie, la différence des hommes entre eux ; de là la nécessité des époques diverses de l'histoire, et le développement de l'humanité.

Toute la philosophie de l'histoire, d'après M. Cousin, est dans ce principe. Mais l'observation psychologique le donne-t-elle tel que M. Cousin nous le pré-



[1] Voyez chap. VI.

[redacted]

sente ? Il est vrai, sans doute, que pour mieux étudier et connaître un des éléments de la pensée, il faut lui accorder une attention spéciale, et concentrer sur lui les forces de l'esprit. Mais cette attention, cette concentration de l'attention, n'est pas la séparation, l'oubli total de tous les autres éléments. Cet oubli absolu est-il possible? Ceux qui nient un élément quelconque de la pensée ne le mettent pas pour cela en oubli. Ce n'est pas l'oubli ou l'ignorance de tel ou tel principe qui est la cause de leur erreur; elle a sa source dans une préoccupation systématique qu'un esprit sage saura toujours éviter. Et cependant cette préoccupation, cet esprit exclusif et systématique, nous sont présentés comme une loi de la pensée, comme une condition de tout développement.

Il est vrai qu'on reconnaît que cet esprit exclusif, cette manière isolée de considérer les éléments de la pensée, est le principe des différences qui se trouvent entre les religions et les philosophies diverses, et la source de l'erreur. Mais qu'est-ce que l'erreur pour l'éclectisme? *L'erreur n'est qu'une vérité incomplète;* elle n'est que l'enfantement progressif de la vérité. L'erreur est nécessaire, l'erreur est divine; car elle est le principe de tout développement, de tout progrès; car elle est voulue de Dieu, qui a posé les lois de la pensée. Quoi! l'erreur n'est qu'une vérité incomplète? Lorsqu'un philosophe, préoccupé de l'idée de la matière, affirme qu'il n'y a que matière dans le monde, quelle est son erreur? En quoi consiste-t-elle? Son erreur ne consiste pas sans doute à affirmer la matière,

mais à nier l'esprit. L'erreur est donc une pure négation. Comment une négation peut-elle être une vérité incomplète? Le néant et l'être sont-ils donc identiques?

Cette notion de la vérité et de l'erreur, que nous donne l'éclectisme, renferme la négation de toute vérité absolue; et ici nous allons constater toute la témérité, toutes les funestes conséquences de cette doctrine. Si l'esprit humain ne se développe que par l'erreur, si la loi du progrès consiste dans la prédominance successive d'idées exclusives qui doivent disparaître après avoir fait leur temps, disons-le, il n'y a point pour l'esprit humain de vérité éternelle, immuable, invariable. La vérité, nous dit-on, est le fruit du développement de l'humanité; elle n'est point, elle se fait, elle *est in fieri;* mais dès lors, quelle preuve avons-nous que ce que l'éclectisme regarde aujourd'hui comme la vérité absolue et immuable, ce qu'il appelle la loi de la pensée, les trois idées qui constituent l'intelligence, celles de l'infini, du fini, et de leur rapport, quelle preuve avons-nous, quelle preuve a-t-il lui-même, que ces trois idées soient la vérité complète? Pourquoi serions-nous plus favorisés que les anciens? Quand ils étaient préoccupés de l'idée de l'infini, ou de celle du fini, ne croyaient-ils pas avoir atteint l'immuable, l'absolu? Cependant ces opinions ont fait leur temps. Qui pourra poser une borne au développement futur de l'intelligence? Quelques milliers d'années peuvent-ils avoir manifesté tout ce qu'elle recèle? Ainsi s'écroule devant la pensée effrayée d'elle-même la vérité éternelle, absolue, invariable, universelle; ainsi la raison se voit ré-

[redacted]

duite à poursuivre, à travers les modifications incessantes de la pensée et de l'opinion, un fantôme qu'elle ne saisira jamais. Avec quelle douleur ne retombe t-elle pas sur elle-même, en accusant ses vains efforts et ses prétentions orgueilleuses!

Remarquons que tout ce que l'éclectisme dit de la nécessité et de l'utilité de l'erreur peut se dire aussi du vice. Le vice ne sera qu'un développement exclusif d'une de nos tendances morales. Ne faut-il pas qu'il y ait des prodiges d'orgueil, de volupté, de cruauté, d'ambition, pour montrer toutes les puissances que notre nature recèle dans ces ordres divers? Comment, s'il n'existe pas de vérité absolue, pourrait-il y avoir des notions absolues et éternelles d'ordre et de justice? Comment la liberté humaine peut-elle se concilier avec la nécessité absolue qui préside à tous les développements de l'humanité et qui engendre l'histoire? Tout périt, tout s'engloutit, et la vérité, et le bien, et le beau, dans l'abîme qu'une pensée téméraire entr'ouvre sous nos pieds. Étrange doctrine que l'éclectisme! elle s'élève jusqu'aux nues, jusqu'au sommet de l'être; elle veut saisir l'absolu, l'embrasser, s'identifier avec lui; et le châtiment de cette audace sacrilége est une chute profonde dans l'abîme du chaos et du néant. Mais le scepticisme universel n'est pas le résultat avoué de l'éclectisme. Pour lui échapper, il est forcé de tomber dans un autre abîme.

Nous avons vu que dans les principes de l'éclectisme la raison humaine et la raison divine sont identifiées; que le monde et l'homme sont nécessairement créés et

parties de Dieu même ; que la vie divine n'est que le développement de l'infini dans le fini ; que dans ce développement tout est nécessaire et divin. L'histoire et le développement historique de l'humanité sont par conséquent nécessairement dominés par une loi fatale qui détermine tout : *L'Histoire n'est qu'une géométrie inflexible.* L'erreur, le mal, malheureux fruits de la liberté humaine, ne peuvent trouver place dans ce déterminisme rigoureux ; l'erreur et le mal ne sont pas ; tout est bien, tout est à sa place. Dieu est en tout, il fait tout, il est tout. Mais s'il en est ainsi, le panthéisme de l'éclectisme est démontré ; sa théorie historique est en harmonie parfaite avec sa logique, sa théodicée, sa cosmogonie. En effet, le panthéisme appliqué à l'histoire produit un système historique parfaitement en rapport avec les assertions de l'éclectisme. Là, il n'y a plus de vérité et d'ordre immuables, de liberté ; là, se trouve un développement sans fin de l'humanité sous toutes les formes possibles ; là, les contradictions s'effacent, et les contraires s'allient en s'embrassant dans une monstrueuse unité qui ne présente que l'image du chaos.

Si nous recherchons maintenant les analogues de la doctrine éclectique, nous les trouvons chez des philosophes dont le panthéisme n'est pas douteux. Il existe entre la philosophie de l'histoire que nous venons de faire connaître et celle de Hégel, les rapports les plus parfaits ; l'identité des résultats indique ici l'identité des principes. Nous allons laisser parler un homme qui a le droit d'établir de pareils parallèles. « Comme

[redacted]

Hégel, dit M. Barchou de Penohen, le fondateur de l'éclectisme voyait dans l'histoire le développement continu de l'humanité; comme Hégel, il la divisait en époques caractérisées par la domination d'un des éléments de l'esprit. Les dénominations qu'il donnait à ces époques étaient analogues à celles de Hégel. Comme Hégel, l'illustre professeur de la Sorbonne voyait dans les peuples les représentants d'une idée qu'ils avaient mission de manifester au monde, et de là la nécessité du rôle historique qui leur tombait en partage. Comme Hégel, le professeur croyait que ces idées représentées par les peuples étaient en rapport nécessaire avec les lieux où vivent les peuples, c'est-à-dire qu'elles étaient en partie déterminées par leurs rapports avec leurs pays... Comme Hégel, le professeur de la Sorbonne considérait le rôle des grands hommes comme ayant de l'analogie avec le rôle des peuples; à ses yeux les grands hommes étaient aussi les missionnaires et les représentants d'une idée. Les points de vue sur l'art, la religion, la philosophie, sont aussi analogues à ceux de Hégel[1]. »

Les principes métaphysiques et historiques de l'éclectisme nous sont connus; nous nous sommes convaincus que l'éclectisme moderne, comme l'éclectisme alexandrin, n'est au fond que le panthéisme. C'est surtout dans le fondateur de l'éclectisme que nous avons étudié cette doctrine; et c'est là en effet qu'elle se montre avec plus d'ensemble et de suite. Les disciples

[1] *Histoire de la philosophie allemande*, tom. II, art. de Hégel. p. 215.

de M. Cousin n'ont guère fait que reproduire et appliquer ses principes, et, à l'exemple de leur maître, tout en protestant de leur dévouement à la méthode psychologique, ils lui ont été souvent infidèles. La philosophie de l'histoire a surtout fixé leur attention, comme celle du siècle entier; on a voulu expliquer le passé, se rendre compte du présent et prévoir l'avenir. Ces spéculations historiques, souvent à l'insu des écrivains, se sont montrées saturées de panthéisme. La négation d'une vérité absolue et immuable, la notion d'une vérité progressive et mobile, les développements successifs de l'humanité à travers toutes les formes, tels sont les principes généraux qui, diversement modifiés, se trouvent cependant au fond de toutes ces théories. Nous avons montré que ces principes n'étaient que le panthéisme historique; nous aurons occasion plusieurs fois de revenir sur cette démonstration, qui sera portée, nous l'espérons, à l'évidence la plus complète. Poursuivons notre examen de l'éclectisme.

MM. Th. Jouffroy et Damiron sont les plus célèbres disciples de cette école. Le premier a réuni, dans un volume de mélanges philosophiques[1], plusieurs articles qui avaient déjà paru dans des recueils périodiques, et auxquels le talent de l'auteur avait donné beaucoup de retentissement. Ces articles, dépouillés de l'intérêt que leur prêtaient les circonstances politiques au milieu desquelles ils furent publiés, n'ont

[1] *Mélanges philosophiques*, par M. Jouffroy.

[redacted]

plus pour nous que leur mérite philosophique. Si l'on retranche tout ce que les passions du temps y ont mis, il restera quelques assertions et quelques principes qui rappellent parfaitement ceux de M. Cousin, et que nous devons faire connaître.

Dans l'article intitulé : *Comment les dogmes finissent*, M. Jouffroy présente le christianisme comme une institution dégradée, absurde et corruptrice. Sur les ruines du dogme ancien, il s'élèvera, selon M. Jouffroy, un dogme nouveau. A son origine, le dogme ancien était pur, légitime; il exprimait une vérité dont peu à peu on perdit l'intelligence. Alors l'orgueil et l'ignorance s'en emparèrent, et en firent un instrument de despotisme; les peuples furent avilis sous le joug de ce dogme corrompu et insignifiant. Mais la raison s'éveille; les excès du pouvoir la mettent en jeu. Elle examine, d'abord timide et réservée; bientôt elle prend de l'assurance, même de l'audace; elle attaque en face le dogme d'abord par une critique raisonnée, ensuite par la raillerie. Les partisans du dogme ne répondent au raisonnement que par des subtilités inintelligibles, et aux railleries que par la colère. Le peuple comprend qu'il ne s'agit que d'une querelle d'intérêts, et se détache de ses anciens maîtres. De l'indifférence il passe bientôt à la haine et au mépris. La révolution est commencée. Mais ceux qui ont été si habiles à détruire ne peuvent rien édifier; ils se divisent, ne peuvent s'entendre. Mille systèmes se produisent, mais ne peuvent se maintenir. Alors les partisans de l'ancien régime atta-

quent à leur tour leurs adversaires; ils emploient aussi le raisonnement et le ridicule; ils plaignent le peuple qui se laisse séduire, et qui n'en est que plus malheureux. A jamais séparé de ses anciens maîtres, et ne pouvant se livrer aux nouveaux venus qui voudraient le diriger et l'exploiter, le peuple se dégoûte de la vérité, de la vertu, qui ne sont plus à ses yeux que les instruments de son oppression; il n'appelle et ne goûte que les jouissances matérielles et l'or qui les procure. Le résultat de cet état de choses est une corruption profonde, dont les partisans du dogme ancien profitent pour ressaisir le pouvoir et le conserver. Il font de la force et de la violence; ils proscrivent la pensée, bâillonnent la parole, imposent des croyances et des pratiques absurdes, s'inquiètent peu de la démoralisation toujours croissante. Cependant une grande leçon a étésdonnée au monde; une génération nouvelle en a profité pour s'élever à des pensées plus hautes que celles qui occupaient ses pères. Née dans le scepticisme, elle est parfaitement libre du joug des anciennes doctrines. Mais les docteurs nouveaux, dont la mission était de détruire, n'ont rien pu édifier. A la génération nouvelle le long espoir et les vastes pensées; elle comprend, elle excuse le passé; l'avenir est à elle. Une foi nouvelle surgira, et viendra combler l'immense vide laissé par l'absence de toute doctrine.

Telles sont les idées de cet article célèbre, qui représente parfaitement l'état des esprits à l'époque où il a été écrit, et la direction d'un journal qui exerça une

[redacted]

immense influence[1]. Il faut soigneusement distinguer les idées philosophiques qui sont comme la base de l'article, de ce mouvement passionné, emprunté aux circonstances du temps. L'exagération est visible; l'homme de parti se montre partout. Un des effets de cette préoccupation est de n'envisager le dogme que sous son rapport politique. Mais détournons la vue de ces passions éphémères qui sont passées si vite, remplacées par d'autres. Déjà dans cet article se montre une philosophie de l'humanité qui mérite plus d'attention : la nécessité d'un symbolisme, les métamorphoses successives du symbolisme, la ruine de la foi ancienne, et la prophétie d'une foi nouvelle.

Dans l'article de *la Sorbonne et des philosophes*, où se retrouvent le même esprit, les mêmes idées et les mêmes passions, la pensée philosophique de l'auteur devient plus claire[2]. Là est formellement enseignée la doctrine d'une vérité muable et changeante. Là l'erreur est absoute[3].

Un homme n'est que ce que le fait son siècle. Les opinions changent parce qu'elles doivent changer. « Est-ce à dire que rien n'est absolument vrai ou absolument faux? que les opinions sont comme les modes, belles quand on les prend, laides quand on les quitte? Nous sommes loin de le penser. Nous estimons qu'il est absolument vrai que deux et deux font quatre, absolument faux que deux et deux font cinq ; mais nous pensons aussi que jamais le faux ne peut devenir l'opinion

[1] *Le Globe.*
[2] Page 47 et suivantes. — [3] Page 49.

d'une époque. Ce n'est point de la vérité à l'erreur, et de l'erreur à la vérité que voyage l'esprit humain, mais d'une vérité à une autre, ou, pour mieux dire, d'une face de la vérité à une autre face. Si un siècle possédait toute la vérité, toute la beauté, toute la justice, la science, l'art et la morale seraient éternellement fixés, et le monde ne changerait pas. Le principe de la mobilité des choses humaines est dans la mobilité des idées de l'intelligence humaine... Les idées de l'intelligence humaine varient d'un temps à un autre, d'un pays à un autre; elles varient comme la connaissance humaine, et la connaissance humaine croît ou décroît[1]. » On ne peut enseigner d'une manière plus formelle qu'à l'exception de quelques vérités mathématiques, il n'y a rien de fixe et d'immuable dans les idées et les pensées humaines. Mais dès lors la notion de l'erreur disparaît, et l'homme n'est jamais coupable lorsqu'il s'égare; il obéit toujours à la loi fatale de sa nature. « Les siècles ne sont pas plus coupables de leurs opinions, que les hommes des opinions de leur siècle... Un siècle n'est responsable ni de ce qu'il est, ni de ce qu'il pense. Un siècle sort d'un autre, une opinion d'une autre opinion; et si l'on accuse cet autre siècle, cette autre opinion, on trouvera qu'ils sont innocents de ce qu'ils ont été, et par conséquent de ce qu'ils ont produit. » Il est donc incontestable que l'éclectisme veut justifier toutes les erreurs; mais en justifiant l'erreur peut-il condamner le vice et le

[1] Page 54.

[redacted]

crime? La logique ne sera-t-elle pas plus forte que la conscience? Le mal n'est, pour M. Jouffroy, que l'imperfection du bien et de l'ordre; c'est pour chaque être l'imperfection de l'œuvre à laquelle la nature le destine. « Ce monde n'est pas la lutte du bien et du mal, de l'ordre et du désordre; ce qu'on doit dire de lui, c'est qu'il est imparfaitement bon, c'est que son ordre n'est pas complet[1]. »

Quelques pages après, il est vrai, M. Jouffroy reconnaît formellement dans l'intelligence humaine une notion éternelle d'ordre et de justice que la liberté est appelée à réaliser; et de cette notion il est aisé de déduire celle du bien et du mal moral. Mais nous avouons qu'il nous est impossible de voir comment se lient la morale de M. Jouffroy et ses principes sur la philosophie de l'histoire. Ici nous trouvons une loi fatale qui préside à tous les développements de l'humanité, la succession nécessaire des idées, qui produit nécessairement tous les événements de l'histoire. Là l'intelligence connaît un ordre absolu et immuable; la liberté règle son action d'après les exigences de l'ordre universel. S'il n'y a que fatalité dans l'histoire, comment peut-il y avoir liberté dans l'homme qui la fait? Il nous est impossible de concilier des principes qui nous paraissent contradictoires.

M. Damiron a fait une histoire de la philosophie française du XIX[e] siècle, au point de vue de l'éclectisme[2]. Notre but n'est pas de nous rendre compte de la

[1] Page 399.
[2] *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX[e] siècle.*

justesse de ses éloges et de ses critiques. Nous ferons seulement remarquer que la manière dont il présente la révélation, et les rapports qu'il établit entre la religion et la philosophie, rentrent tout à fait dans la doctrine panthéistique de M. Cousin. Nous avons vu qu'une inspiration générale et nécessaire de l'humanité était, suivant le fondateur de l'éclectisme, la source et l'origine de la religion. L'enthousiasme religieux a besoin de poésie et d'images, il se manifeste d'abord au moyen de symboles et d'allégories. De là le caractère mythique de toutes les religions. La philosophie un jour viendra briser cette écorce; elle s'efforcera de dégager l'idée du symbole. Dans cette tendance, elle obéira à sa nature, qui la porte vers la raison abstraite et pure, vers la raison dégagée de toutes formes. La philosophie est donc supérieure à la religion, quoiqu'il n'y ait dans l'une que ce qui se trouve dans l'autre. La spontanéité et la réflexion, la religion et la philosophie, la foi et la raison sont les formes diverses d'une même pensée toujours identique à elle-même. C'est dans la diversité de ces formes que se trouve l'origine de la lutte qui a toujours existé entre les prêtres et les philosophes; cette lutte finirait cependant si l'on savait que les dogmes et les mystères de la religion ne sont pas autre chose que les faits psychologiques : voilà la grande découverte de l'éclectisme. M. Damiron se plaint amèrement de l'obscurité des mystères, et se réjouit à la clarté et à l'évidence des théories éclectiques. Dégagez l'idée des liens qui la captive; faites sortir des dogmes et des mystères les faits psychologiques qu'ils renfer-

[redacted]

ment uniquement. La Trinité est-elle autre chose que l'idée de l'infini, du fini et de leur rapport? La révélation que peut-elle être, sinon la spontanéité de notre nature? Le péché originel n'est-il pas son imperfection native? L'incarnation ne représente que la manifestation de la raison infinie dans la raison finie de l'homme. Fidèle à sa doctrine, M. Damiron propose un compromis entre l'éclectisme et le catholicisme. Dans ce contrat, l'éclectisme accepterait tous les dogmes, tous les enseignements du catholicisme, à la condition de les expliquer; et nous venons de voir un échantillon des explications éclectiques. On en admirera la profondeur, on remarquera surtout combien ces explications reproduisent dans toute leur étendue les dogmes catholiques[1]. Il est fâcheux que d'aussi brillantes théories reposent sur une base bien contestable. Cette base, c'est l'inspiration générale de l'humanité, et la nécessité pour l'humanité inspirée de s'exprimer en allégories et en symboles. Ces assertions gratuites, que l'éclectisme n'a jamais essayé de prouver, sont en harmonie parfaite avec le panthéisme, nous en convenons; mais nous ne croyons pas qu'elles soient dans le même accord avec les faits. L'opposition des religions détruira toujours l'unité de l'inspiration humaine; et quoique l'hymne soit le langage naturel de la foi et de la piété, l'hymne n'est pas nécessairement une allégorie. Nous croyons avoir prouvé l'identité des doctrines de MM. Damiron et Jouffroy avec celles de M. Cousin. Les observations que nous avons faites sur la philosophie du

[1] *Voyez* chap. VI et VII.

maître s'appliquent également à celle des disciples. Il est donc inutile de reproduire les arguments dont nous nous sommes servi pour établir que toutes ces doctrines n'étaient qu'un panthéisme déguisé.

La méthode psychologique, qui est le point de départ de l'éclectisme, nous fournit une observation importante. Dans les mains de M. Jouffroy et de M. Damiron, cette méthode se montre timide, incertaine dans sa marche, et lorsqu'une fois elle est sortie des faits intérieurs, elle n'ose rien affirmer; elle n'envisage qu'en tremblant les plus importantes questions, en ajourne indéfiniment la solution. Sa réserve va jusqu'au point de n'oser affirmer la spiritualité, l'immortalité de l'âme; et, l'existence de Dieu mise à part, elle ne trouve qu'incertitude dans toutes les autres questions. Elle fait appel à la science pour constituer la philosophie à peine ébauchée. Pour se convaincre de ce que nous disons, on n'a qu'à jeter les yeux sur l'espèce de programme philosophique qui termine l'ouvrage de M. Damiron; on y trouvera les *desiderata* de la science éclectique. La méthode psychologique paraît donc ici bien impuissante, en ce qui touche du moins les questions d'origine et de fin, les plus importantes de toutes.

Dans les mains de M. Cousin, au contraire, cette méthode, à laquelle il croit rester toujours fidèle, prétend aux plus hardis comme aux plus féconds résultats. Par elle, nous saisissons l'absolu; que dis-je? nous nous identifions avec lui. Voilà des applications et des résultats bien divers d'une même méthode. Serait-ce qu'elle ne nous conduirait qu'à un doute savant?

[redacted]

ou bien, dans le cas ou nous voudrions sortir de ce pénible état, aboutirait-elle forcément au panthéisme? Et l'homme serait-il dans l'alternative d'assurer qu'il n'est rien ou qu'il est tout?

Comme nous venons de le voir, les résultats de l'expérience confirment l'opinion que nous émettons ici. Oui, le panthéisme ressort des théories éclectiques. Nous ne voulons pas nier sans doute qu'on ne trouve chez les éclectiques des assertions inconciliables avec le panthéisme : en cela ils nous paraissent peu d'accord avec eux-mêmes. Mais qu'on analyse les principes, qu'on envisage leurs conséquences forcées, et on aboutira à ce résultat : l'éclectisme tend nécessairement au panthéisme, il n'est qu'un panthéisme déguisé.

A côté de l'éclectisme, et par suite de l'impulsion qu'il a donnée à la pensée, des systèmes historiques se sont formés, où nous retrouvons plus ou moins les principes de cette école. Ces théories méritent examen ; nous reconnaîtrons encore ici la tendance générale du siècle vers le panthéisme.

Un homme d'un talent brillant, et qui a porté la poésie dans l'histoire, est l'auteur d'une philosophie historique qui doit d'abord fixer notre attention.

D'après M. Michelet[1], l'histoire n'est que le récit de la lutte qui existe entre la liberté et la fatalité. La liberté est le but de l'humanité ; le progrès n'est que la marche de l'humanité vers ce but. L'homme tend sans cesse à se libérer des influences oppressives de races et de

[1] *Introduction à l'histoire universelle.*

climat, pour jouir librement de toutes ses facultés; c'est lui seul qui est et qui doit être l'artisan de ses destinées. Les développements des facultés humaines, sous mille formes diverses, toutes également légitimes, forment cette création humaine qui nous apparaît dans le monde métaphysique, moral, religieux, artistique, politique. La loi de tous ces développements n'est que la marche progressive vers la liberté parfaite, qui ne se soumet ni à l'homme ni à la nature, mais seulement à la raison et à la loi. Tel est donc le but de l'humanité, d'après M. Michelet, telle est la loi de son développement : le triomphe de la liberté sur la fatalité.

Il apprécie, d'après ce point de vue, toute l'histoire de l'humanité. L'Inde ne lui paraît que le règne absolu de la fatalité. La nature y est si grande, si forte, si féconde, que l'homme y disparaît; il est écrasé par elle. De là le panthéisme, le régime religieux et politique de ce peuple[1].

A mesure qu'on s'éloigne de ces climats brûlants, de cette nature primitive, commence la liberté humaine[2]. La Perse est le commencement de la liberté dans la fatalité; *les dieux y sont moins matériels;* l'homme, moins esclave. Mais la chaleur du climat, le sentiment de l'instabilité universelle, donnent au Persan une indifférence qui enchaîne son activité naturelle; de là l'inutilité de ce premier effort de la liberté[3]. Cependant celle-ci poursuit son affranchissement de l'Égypte à la Judée.

L'Égypte est le don du Nil; tous les étés, le fleuve,

[1] Page 8. — [2] Page 9. — [3] Page 10.

[redacted]

descendant de monts inconnus, vient donner la subsistance annuelle. L'homme qui assistait à cette merveille précaire, à laquelle tenait sa vie même, était d'avance vaincu par la nature.

La liberté humaine brille chez les Juifs d'un nouvel éclat. La nature est détrônée[1]; le règne de l'esprit commence; la dualité cède à l'unité. C'est ce dépôt de l'unité que le monde leur demandera un jour à genoux.

Par sa position et sa configuration, l'Europe est vraiment le pays de la liberté.

L'Europe dompte l'Asie; la liberté l'emporte sur la fatalité[2]. Elle dompte l'Asie par la guerre; mais surtout lorsqu'elle repousse la polygamie, lorsqu'elle réduit aux proportions humaines les idoles gigantesques de l'Asie. Les dieux deviennent *citoyens et finis;* mais en récompense *ils profitent beaucoup dans la société du peuple, ils suivent le progrès de l'humanité*[3].

La Grèce est placée au moment où le divin est divin encore et déjà humain; et de là sa beauté.

Mais la beauté doit passer et céder la place à la maturité. Le monde de la Grèce était un pur combat; la cité y était incomplète. A Rome la cité est complète; la famille y reparaît[4]. Le dualisme est reproduit; mais il passe des dieux aux hommes, de la métaphysique au droit civil. Rome n'est pas un monde exclusif. Elle assimile le monde entier, elle adopte tous les peuples.

Cependant la plaie de l'esclavage minait sourdement l'Empire; une puissante dissolution morale le travaillait aussi; elle avait son principe dans l'influence des

[1] Page 12. — [2] Page 14.— [3] Page 15. — [4] Page 17.

doctrines grecques et orientales. Le christianisme gagnait du terrain[1].

Le christianisme embrasse l'esprit, et immole la vie, la nature, la matière, la fatalité. Bientôt arrivent les barbares; à l'esclavage antique ils font succéder le servage[2].

L'église les assimile. Et bientôt l'Europe est dominée par l'aristocratie épiscopale et par l'aristocratie féodale couronnées du pape et de l'empereur[3].

Alors s'effectue un immense progrès; l'empire de Dieu et l'empire de l'homme se placent en face l'un de l'autre. Dans l'organisation féodale, la force matérielle, la chair, l'hérédité; dans l'église la parole, l'esprit, l'élection[4]; l'esprit domine la force. Cependant le but n'est pas atteint; les droits de la raison individuelle, les droits civils et politiques sont méconnus; de nouvelles révolutions sont nécessaires; de là les communes, la réforme, la démocratie moderne. La liberté a vaincu, la justice a vaincu, le moi a été affranchi[5].

D'après l'exposé que nous venons de faire de la théorie historique de M. Michelet, quelle peut-être sa philosophie? A-t-il une philosophie? On croirait le contraire. Du moins la philosophie qui ressort de cette théorie historique est fort étrange, difficile à concevoir, pour ne pas dire tout à fait inintelligible. Toute philosophie explique Dieu, la vérité, l'homme. Voyons comment M. Michelet a envisagé ces grands objets.

Il a parlé de Dieu trois ou quatre fois dans son livre.

[1] Page 22. — [2] Page 23— [3] Page 24. — [4] Page 24. — [5] Page 26.

[redacted]

On peut en inférer qu'il n'admet pas l'idée absolue de Dieu ; l'idée de Dieu va toujours en se perfectionnant. « *La pensée divine n'est que l'idée générale du peuple*[1]. » D'abord Dieu est tout, tout est Dieu ; à ce degré l'idée divine n'est que le panthéisme[2]. Cette idée prend bientôt la forme du polythéisme, d'abord grossier, gigantesque dans l'Inde, plus épuré en Perse, humanisé dans la Grèce[3] ; « *et cela fut un grand progrès*, *car le peuple fit Dieu bon comme lui.* » L'idée de Dieu paraît sous la forme de l'unité dans la Judée. Dieu se développe et s'affranchit par le christianisme[4]. « Lorsque le christianisme parut, il était captif dans le sensualisme et le matérialisme païen ; *le christianisme l'a affranchi.* » Ainsi rien d'absolu dans l'idée de Dieu ; cette idée revêt des formes diverses, toutes également légitimes. Car par quel moyen pourrait-on contester leur légitimité, et comment pourrait-on affirmer l'excellence et la permanence de notre idée actuelle de Dieu, et de notre croyance actuelle à la divinité ? Nous n'avons aucun droit de rien affirmer d'elle, elle s'évanouit comme un fantôme.

L'idée de la vérité est toujours corrélative à l'idée de Dieu. Si l'idée de Dieu est mobile, l'idée de la vérité l'est aussi. Mais alors il n'y a plus de vérité absolue, d'erreur absolue ; il n'y a que l'éternel développement des formes de la pensée humaine. Ainsi nous ne voyons que l'homme et ses développements nécessaires et toujours légitimes. Il n'y a pas ici de place

[1] Page 59. — [2] Page 8. — [3] Page 15. — [4] Page 70.

pour une Providence. La nature et l'homme font tout.

Mais si tous les développements humains sont nécessaires et légitimes, il n'y a plus qu'heur et malheur dans les choses humaines. Les idées du bien et du mal disparaissent; la liberté s'évanouit. L'Indien, opprimé par la nature, se fait des croyances panthéistiques, adore de grossières idoles, courbe la tête sous le joug des castes. Peut-il faire autrement? Comment pourrait-il s'affranchir? La nature qui l'environne est plus puissante que lui. Il n'est donc pas libre; mais s'il n'est pas libre, pourquoi l'Européen et surtout le Français le sont-ils? Qu'on explique ce privilége ou plutôt ce mystère? Est-ce que l'Indien ne serait pas homme; ou bien, pourrait-on être homme sans être libre? Alors, pourquoi l'auteur présente-t-il la liberté comme la fin et le but de toutes choses? Mais, dira-t-on, il existe une lutte entre la liberté et la fatalité; lutte qui a commencé avec le monde et finira avec lui; lutte qui constitue toute la beauté du monde. Remarquons d'abord qu'aucune erreur, aucun déréglement ne sont imputables à des hommes soumis fatalement à la nature, privés de liberté. Remarquons en second lieu que le monde étant partagé entre l'empire de la fatalité et celui de la liberté, l'empire de la fatalité existant, comme celui de la liberté, par l'ordre et la volonté de la nature, la liberté et la fatalité sont choses parfaitement égales, parce qu'elles sont également naturelles; dès lors elles sont également légitimes, également bonnes; elles sont indifférentes et également nécessaires. L'In-

[redacted]

dien doit être et sera Indien, comme le Français est et sera Français. Aussi ces grands mots de liberté, de lutte contre la nature et contre l'homme, d'affranchissement de l'homme, ne sont rien, ou ne sont que de la poésie. Qui aurait ordonné cette lutte ? Qui réglerait le combat, qui décernerait la palme ? Dieu, la raison ? Mais n'avons-nous pas vu que l'auteur nie l'existence absolue de Dieu et de la vérité ? Dieu et la vérité ne sont que des idées de l'homme, des développements de son intelligence. Aussi, quoi de plus arbitraire que le rôle qu'il assigne à la fatalité et à la liberté ? La fatalité règne partout ; le monde antique tout entier est soumis à son empire, la Judée seule exceptée ; l'Europe moderne fait aussi une exception. Mais qu'est-ce que cette exception en comparaison du monde entier ? Il faut en convenir, dans cette lutte, ce n'est pas le moi humain qui triomphe ; la justice, la loi, ne l'emportent pas ; la fatalité a vaincu. Mais comment parler de justice et de loi, lorsque l'homme fait la loi ; lorsque la justice n'est qu'une idée mobile de son esprit, qui dépouille aujourd'hui la forme qu'il revêtait hier !

Les conséquences immorales et sceptiques du système que je viens d'exposer sont trop évidentes pour que je m'attache à les établir. La confusion de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal, suites nécessaires des idées de l'auteur que je combats, amènent inévitablement ces résultats. Mais ces résultats, communs à tout système d'erreur, ne caractérisent pas celui-ci. D'ailleurs le scepticisme n'est pas un système, et les

solutions qu'il donne ne sont pas des solutions. Les idées de l'auteur ont évidemment une autre tendance; incomplètes, elles ne peuvent rester dans le cercle arbitraire qu'il leur trace; elles font effort pour en sortir. Les questions les plus vastes se réveillent, et, à son insu, l'auteur est conduit au panthéisme. Esprit indécis et flottant, M. Michelet se montre tour à tour opposé et favorable au panthéisme[1]. Quoi qu'il en soit de son opinion personnelle, ses principes y mènent. En effet, ses idées sur Dieu, la vérité, l'homme et ses destinées ne sont que le panthéisme. Niant tout ordre et toute vérité absolue, n'admettant qu'un développement toujours nécessaire et légitime de l'homme et de ses facultés, il arrive ainsi à l'égalité de toutes choses; et dès lors il n'y a qu'un pas à faire pour affirmer leur identité. Ce pas est inévitable, la logique le commande; car, comment pourrait-on s'arrêter sans inconséquence? Comment expliquer l'égalité de toutes choses sans admettre leur identité? L'indifférence et l'identité parfaite qui se trouvent entre les formes diverses de la vie humaine, doivent se retrouver aussi dans tous les ordres de la nature, et constituer la vie générale. Ainsi, de proche en proche, on est conduit à la théorie panthéistique *de l'être, qui seule peut donner la clef de cette philosophie historique.*

M. Lerminier est l'auteur d'une théorie historique[2] qu'il a déposée dans son ouvrage sur la philosophie du droit. L'enseignement et les livres du professeur de législation comparée ont eu du retentissement :

[1] Voyez pages 8, 31, 118. — [2] *Philosophie du droit*, par M. Lerminier.

[redacted]

c'est pour nous un devoir d'examiner ses principes.

M. Lerminier proclame la nécessité d'une philosophie nationale, et annonce le désir et l'espérance de la fonder. Malheureusement il est très-certain que cette philosophie est encore à naître, et que M. Lerminier n'a pas encore réussi à poser la première pierre de l'édifice qu'il veut élever. M. Lerminier a-t-il même une philosophie? On peut répondre négativement à cette question. On chercherait en vain dans ses livres une théorie philosophique qui lui fût propre. Le professeur du Collége de France glane les idées avec habileté, expose avec clarté et d'une manière brillante des systèmes déjà connus, adopte quelques parties de ces systèmes, en élague d'autres. Tour à tour disciple de Platon et d'Aristote, de Spinosa et de Kant, de Fichte et de Schelling, adorateur de Rousseau, sectateur de Condorcet ou de Saint-Simon, il dédaigne et accuse l'éclectisme; il lui jette de superbes paroles; et cependant il est réduit à ne faire que de l'éclectisme. Les livres de M. Lerminier ne nous paraissent qu'un mélange de rationalisme et de panthéisme. Notre but n'est pas d'en présenter l'analyse, mais de rechercher les principes qui dirigent l'auteur, et de montrer leur tendance. D'après ce qu'il nous a été donné de comprendre des doctrines de M. Lerminier, nous croyons pouvoir réduire à deux chefs ses principes : la souveraineté de l'esprit humain, et son développement progressif et indéfini

Le but avoué de M. Lerminier est de montrer que l'esprit humain est la seule force qui agisse ici-bas.

C'est à l'esprit humain qu'il faut rapporter l'origine des idées, les institutions religieuses et politiques comme les sciences et les arts; c'est l'esprit humain qui seul détermine tous les événements, toutes les révolutions de l'histoire.

« J'ai désiré d'abord, dit M. Lerminier, de mettre sur le premier plan la puissance et la dignité de la pensée humaine, montrer dans l'esprit humain la raison des choses, et célébrer Dieu par l'homme [1]... Nous ne devons jamais désespérer de l'esprit humain ; il achèvera son œuvre, il arrivera à la science et à la liberté; il lui sera donné de fonder son empire et ses lois. Mais l'homme doit tout attendre de ses propres efforts; il n'y a pas d'autre médiateur que l'esprit humain. L'esprit humain est une perpétuelle et nécessaire révélation de Dieu. Dieu ne paraît sur cette terre que dans l'homme et que par l'homme. Dieu renouvelle sa face à des époques fatales, ou plutôt l'homme le découvre davantage à mesure qu'il gravit le temps et se hâte vers l'éternité. Dieu est notre essence et notre fin, notre intelligence et notre force; sa volonté est la nôtre [2]. » Peut-on diviniser l'esprit humain d'une manière plus formelle ?

L'esprit humain se développe d'une manière progressive et indéfinie; il passe successivement des formes moins parfaites aux plus parfaites, jusqu'à ce qu'il arrive à exprimer tout ce qu'il renferme, et qu'il atteigne ici-bas la science complète et la liberté parfaite.

[1] Tom. I, page 31. — [2] Tom. II, pag. 340.

[redacted]

Ce point de vue d'un développement progressif et indéfini dirige M. Lerminier dans l'appréciation qu'il fait de la religion, de la philosophie, de la société, de la science et de l'histoire, il cherche partout à constater le progrès[1]. « Le droit, la sociabilité, la science, se développent en se détruisant d'époques en époques; au milieu de ces perpétuels changements, l'unique droit naturel qui persiste, c'est celui de maintenir sa liberté et de lui faire porter des fruits toujours nouveaux... La religion est, à la fois et successivement, une philosophie, un gouvernement, une tradition...[2]. Quand la religion s'arrête, la philosophie poursuit, et prépare pour les sociétés d'autres croyances et d'autres symboles. » Aussi M. Lerminier professe-t-il la croyance à la perfectibilité indéfinie, et blâme M. Cousin d'avoir voulu renfermer le progrès dans un cercle infranchissable. « Quoique la nature humaine soit donnée, dit-il, nous ne connaissons pas entièrement cette nature; le progrès reste donc dans l'indéfini [3]. »

Le principe de la perfectibilité indéfinie, et la loi des transformations et du changement, comme moyen du progrès, sont inconciliables avec la notion d'une vérité absolue et immuable. M. Lerminier rejette hautement cette notion. Jamais la doctrine d'une vérité mobile et progressive n'a été émise peut-être avec plus de netteté et de franchise. Nous croyons devoir citer le passage tout entier. « Notre tendance est la vérité, nous la concevons d'une manière absolue? Evidem-

[1] Tom. I, pag. 45, 55. — [2] Pag. 64 et 65. — [3] Tom. II, pag. 255.

ment non; car alors la science, qui est une déduction, et l'histoire, qui est un combat, n'existeraient pas. Nous ne concevons la vérité que d'une manière relative; les traductions que nous en faisons sont incomplètes, altérées, et cependant, au moment où nous l'annonçons, où un législateur la proclame, où un philosophe l'écrit, ils ont l'inévitable illusion de nous l'offrir tout entière : de là le dogmatisme, sans quoi l'humanité ne marcherait pas; car si les hommes gardaient assez d'indépendance d'esprit dans leur enthousiasme pour faire des réserves, nous ne les croirions pas. La loi et le bien sont des idées générales et universelles; mais elles se développent d'une manière particulière, successive, locale, et partant misérable. La loi est divine, car l'homme ne la fait pas; il cherche à l'interpréter, à la lire. L'ordre est divin; car il ne relève pas de l'arbitraire de l'homme, mais il lui est imposé par la nature des choses. C'est en ce sens que le droit est divin. Mais y a-t-il un droit divin en ce sens, qu'une fois formulé et tombé dans des textes éternels, il ne change ni ne varie, et frappe les sociétés d'une immobilité qu'elles ne pourraient secouer? Singulière façon d'interpréter et d'honorer Dieu, que de lui prêter sur la terre une imperfection immuable. Les lois sociales sont, dans leur développement, ce qu'il y a de plus mobile dans l'humanité; cette mobilité des institutions constitue l'histoire. A chaque instant la borne se déplace, et, s'il m'est permis d'employer ce terme, certain que je suis qu'il sera compris, *Dieu lui-même*, *essence de la loi, ne se*

[redacted]

développe dans les sociétés que progressivement[1]. » Quelques pages avant, M. Lerminier nous invite à ajourner la conclusion et le dogmatisme, et à persévérer dans la critique et l'examen.

Ces principes sont clairs; ils n'ont pas besoin de commentaire. Exposons maintenant leurs conséquences. La première de ces conséquences, c'est le scepticisme. Les transformations successives de l'esprit humain, et cette création incessante de religions et de philosophies nouvelles, toutes également légitimes, puisque toutes sont le produit de la raison humaine, impliquent la notion d'une vérité variable et changeante, et la négation de la vérité absolue et immuable. Cette conséquence est formellement et hautement avouée par M. Lerminier, comme nous venons de le voir. Nous n'avons pas, selon lui, le droit de rien affirmer encore; il faut ajourner le dogmatisme; tout est à refaire dans le domaine des croyances. « Au milieu des ruines que le siècle a entassées autour de lui, deux choses seulement sont restées debout. Ces deux choses, il est vrai, portent deux grands noms, Dieu et le peuple. » Mais qu'est-ce que Dieu pour le professeur philosophe du Collége de France? L'idée, le dogme le plus vague, le plus indéterminé. Qu'est-ce que le peuple? sinon l'individualisme et la liberté la plus absolue de penser. Or, tout ceci est le scepticisme, et le plus effrayant des scepticismes. Quelle notion, quel principe résisteront au choc de la raison, et subsisteront au mi-

[1] Tom. I, pag. 75.

lieu de ce flux et reflux continuel de la pensée humaine semblable à un océan soulevé, et qui emporte dans son mouvement toutes les barrières et toutes les digues? Quel but assignera-t-on à la vie humaine, quelle règle prescrira-t-on au cœur et aux actions de l'homme? Toute base morale s'écroule; l'intérêt seul deviendra le mobile de l'homme.

Le remède que M. Lerminier oppose au scepticisme, l'étude des révolutions de l'esprit humain et de ses progrès, est bien insuffisant. Si les progrès de l'esprit ont amené la ruine de toutes les croyances et l'anarchie intellectuelle où nous sommes plongés, si tout est à refaire, en attendant le dogme nouveau qui doit rallier les esprits, le scepticisme seul est raisonnable; et l'étude que M. Lerminier propose, loin de lui nuire, ne fait que le confirmer.

Veut-on sortir de ce scepticisme dévorant qui fait tant souffrir l'intelligence et le cœur? Une voie s'ouvre qui aboutit à un autre abîme : cette voie, c'est le panthéisme, vers lequel converge toute la philosophie de M. Lerminier. Nous avons cité des passages bien significatifs; ajoutons une observation. Selon M. Lerminier, Dieu ou la vérité ne se manifeste que par l'esprit humain; et comme il n'y a, dans l'esprit humain, rien d'immuable et d'absolu, comme les idées, les croyances les plus contradictoires se produisent et se succèdent dans les transformations incessantes de la pensée humaine, il s'ensuit que la manifestation de Dieu est mobile, progressive et changeante. Or, cette manifestation de Dieu est nécessaire; nous ne le con-

[redacted]

naissons que par elle; Dieu sans cette manifestation, serait pour nous comme s'il n'était pas. Nous sommes donc autorisés à dire que le monde, l'homme, le fini, sont les manifestations nécessaires de Dieu ou de l'infini; mais dès lors le fini n'est qu'un aspect de l'infini, identique par conséquent à l'infini lui-même. La proposition que je viens d'énoncer est la substance même du panthéisme. On voit encore ici comment la négation de la vérité absolue et immuable conduit l'esprit à cette grande erreur. L'enthousiasme de M. Lerminier pour Spinosa et les panthéistes allemands semble encore fournir un indice de la tendance de ses doctrines. Il ne reproche point à Spinosa d'avoir dégradé l'idée de Dieu; au contraire, il veut le justifier de l'accusation d'athéisme, et ne voit en lui qu'un sublime adorateur de la divinité. Il parle aussi avec trop de complaisance de Fichte et de Schelling pour ne pas dévoiler ses affinités métaphysiques. La bonne foi nous fait un devoir d'ajouter qu'il blâme plusieurs fois, et même avec éloquence, le panthéisme; qu'il lui attribue de graves inconvénients; mais nous avouons qu'il nous est impossible de concilier ce qui nous paraît contradictoire[1].

Un homme, un écrivain dont nous ne prononçons le nom qu'avec respect, qui a rendu aux sciences historiques de grands services, M. Guizot, échappe-t-il aux nécessités logiques imposées aujourd'hui à tous les esprits placés hors du catholicisme? Certes, il y a dans cette intelligence une idée trop haute, un senti-

[1] Dans un article récent de la *Revue des Deux-Mondes*, M. Lerminier définit Dieu : *l'équation de la pensée et de l'étendue.*

ment trop profond de l'ordre, une direction trop pratique, pour lui permettre jamais de reconnaître et d'avouer les fatales conséquences du panthéisme. Cependant les théories de M. Guizot[1], comme celles des éclectiques, comme celles de M. Michelet et de M. Lerminier, nous paraissent aboutir à ce terme inévitable. Au milieu des savantes recherches d'une érudition profonde et nette, au milieu d'aperçus historiques pleins de sagacité, de justesse, et souvent de cette haute impartialité qui part de la noblesse et de l'élévation du cœur, la théorie philosophique qui dirige la pensée de M. Guizot ne nous paraît pas autre que celle de l'individualisme absolu.

La souveraineté de droit, qui n'est que la raison et la justice, ne se trouve pas parmi les hommes, selon M. Guizot; elle n'existe ni dans l'ordre religieux, ni dans l'ordre politique. Il n'y a pas sur cette terre de vérité absolue et immuable; du moins elle n'est jamais complétement réalisée dans les institutions humaines, soit religieuses, soit politiques. La vérité est dans l'individu; il la produit par le développement de ses facultés. Toutefois, les raisons individuelles étant diverses, changeantes, et même souvent opposées entre elles, il s'ensuit que la raison individuelle ne renferme pas non plus la vérité immuable et absolue.

La civilisation n'est que le développement des facultés humaines; la fin et la condition première de la société sont dans la liberté absolue de ce développement. Ainsi, la meilleure organisation de la société religieuse

[1] *Histoire générale de la civilisation en Europe.*

[redacted]

et politique sera celle qui permettra à toutes les forces, à toutes les facultés de se produire et de se développer. De là le système moderne, qui reconnaît une liberté intellectuelle et morale sans limites, une liberté civile qui n'en a d'autres que celles qui résultent de la lésion des droits d'autrui. M. Guizot proclame ce système comme le moyen de la perfectibilité humaine. C'est d'après ce point de vue qu'il juge l'histoire européenne, et qu'il apprécie l'action de l'Église, de la royauté, des communes, de la réforme, des philosophes, et des révolutions modernes. Toutefois il avoue la nécessité d'une tradition et il blâme la réforme et la philosophie de la méconnaître, de la dédaigner; il en résulte, selon lui, un vide, une lacune, quelque chose d'incomplet dans la société moderne. Mais M. Guizot ne définit nulle part cette tradition.

Il est évident, d'après ce système, que l'histoire n'est que la série sans termes, sans commencement et sans fin, des développements humains toujours légitimes, toujours légitimes au même titre; ou du moins il n'existe aucun moyen certain de constater le contraire. C'est d'après ce principe qu'on doit laisser le champ libre, et que le pouvoir absolu, qui veut régler, limiter ou étouffer ces développements humains, est la seule chose impie et absurde qu'il y ait au monde.

Telle est l'idée que nous nous faisons de la théorie de M. Guizot; nous pensons que les personnes qui ont étudié ses écrits ne la contesteront pas. Mais quelles

sont les conséquences de cette théorie? Analogue par son principe à celles que nous venons d'exposer, elle doit l'être aussi par ses conséquences.

Dès qu'on nie la vérité révélée de Dieu et conservée par Dieu même, dès qu'on admet la souveraineté de l'esprit humain et de la raison comme fait individuel se produisant par les opinions de chacun et de tous; on est forcé de reconnaître aussi que toutes les opinions sont égales, que toutes les religions, toutes les philosophies, tous les systèmes politiques ont le même droit à paraître et à se produire. Dès lors, dans les pensées humaines, il n'y a rien d'absolument vrai ni d'absolument faux. Mais s'il n'y a rien d'absolument vrai ni d'absolument faux dans les pensées, il n'y a rien d'absolument bien ou d'absolument mal dans les actions humaines. L'esprit humain flotte entre je ne sais quel milieu de vérité et d'erreur, de bien et de mal; ses pensées sont les rêves d'une ombre. Mais n'entendez-vous pas le rire infernal du scepticisme? l'ironie sur les lèvres, il renverse de son pied dédaigneux l'édifice de votre science. Voulez-vous lui échapper, voulez-vous obéir à cette loi de notre nature, plus puissante que tout scepticisme, qui nous force à affirmer? Voici la seule issue qui vous reste : la loi de l'unité est fondamentale dans notre esprit, et tant que nous n'avons pas trouvé une unité par laquelle nous puissions expliquer les choses, nous n'avons droit de rien affirmer. Au milieu de la lutte et de la contradiction des pensées individuelles, au milieu de l'opposition des doctrines, quand on veut ramener à l'unité cette pro-

digieuse diversité , quand on veut, hors des voies catholiques, faire converger ces tendances divergentes, on n'a pas d'autre moyen que d'affirmer l'unité de la substance et de l'être au milieu de la diversité des phénomènes. Pour concilier la diversité qui existe de fait avec l'unité qui est de droit dans l'esprit humain, on est obligé d'absorber la diversité dans l'unité. On ne peut échapper à cette nécessité logique; et cette nécessité, c'est le panthéisme.

Les hommes de talents et de caractères divers, dont nous venons d'exposer les principes, nous ont paru marcher tous vers le même résultat. Si on ne considère que la nature de l'esprit et le genre des travaux, on trouvera entre M. Cousin et M. Guizot un vaste intervalle. Le premier est aussi hardi dans ses spéculations métaphysiques; que le second est prudent et réservé dans ses théories historiques. M. Cousin possède toutes les ressources de la dialectique au même degré que M. Guizot celles des faits. L'un identifie la raison humaine avec la raison absolue, se met en possession des idées divines, et, des hauteurs où il s'élève, trace la marche et les lois du développement et de l'humanité; l'autre, respectant trop la raison absolue pour oser l'affirmer, demande aux faits seuls, qu'il analyse avec une sagacité rare, les lois qui déterminent les progrès de l'humanité. Malgré des différences aussi tranchées, ces deux philosophes aboutissent au même terme, vers lequel convergent également les autres écrivains dont nous avons examiné les doctrines.

Nés au milieu du scepticisme qui a suivi la fatale

scission opérée entre la philosophie et la religion, ces philosophes ont demandé à la raison humaine seule la solution des grands problèmes qui intéressent notre destinée. Les uns ont vu dans la raison humaine la manifestation nécessaire et absolue de la raison divine; ils ont nié l'erreur et le mal; ils ont divinisé l'esprit humain et identifié l'homme avec Dieu. Mais il est difficile de faire un Dieu de l'homme; il est aisé de renverser l'autel sacrilége qu'on lui élève. Les adorateurs de l'esprit humain ont détruit de leurs propres mains l'idole qu'ils venaient d'élever. En face de la lutte, de la contradiction, de la misère des pensées humaines, ils ont été forcés de nier la raison absolue, et leur panthéisme est venu s'éteindre dans le scepticisme.

Les autres, au contraire, se montrent sobres de théorie; ils commencent par nier la raison absolue, proclament la légitimité de tous les développements humains, et consacrent ainsi toutes les erreurs de l'esprit, tous les vices du cœur. Le scepticisme est au fond de leurs doctrines, et s'ils veulent en sortir, ils ne le peuvent que par le panthéisme. Ainsi, le rationalisme moderne, la philosophie du XIX[e] siècle, marche toujours entre deux abîmes, le scepticisme et le panthéisme : pour échapper à l'un, il est forcé de tomber dans l'autre.

CHAPITRE II.

SUITE DE L'EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

Le mysticisme [1] du dix-neuvième siècle n'est que le panthéisme.

Transition nécessaire du rationalisme au panthéisme formel et avoué. — Le saint-simonisme, résultat des tendances générales du siècle ; son histoire ; sa doctrine : critique de la société actuelle, théorie de Dieu, de l'homme, de l'histoire ; progrès que le saint-simonisme voulait réaliser ; plan de réforme sociale. — École sortie du saint-simonisme, M. Pierre Leroux et *l'Encyclopédie nouvelle* : doctrine du progrès continu et théorie de la certitude : panthéisme mitigé. — M. Fourrier : sa théorie agricole, industrielle et sociale ; panthéisme matérialiste. — M. de Lamennais a émis la doctrine de la vérité mobile ; elle conduit au panthéisme. — Nouvelle confirmation de la conclusion du chapitre précédent.

Dans l'étude que nous venons de faire du rationalisme moderne, nous avons constaté sa tendance nécessaire vers le panthéisme. Le panthéisme se montre comme le dernier terme où viennent aboutir les théories métaphysiques et historiques qui se sont produites pendant les vingt dernières années; la logique leur impose cette nécessité et les pousse vers cet abîme, devant lequel cependant elles reculent effrayées. Le rationalisme ne veut pas s'avouer à lui-même, ni avouer aux autres ses tendances; il dissimule, il nie les conséquences de ses principes. Cependant les germes de panthéisme déposés dans la pensée humaine ne pou-

[1] Nous adoptons le mot de *mysticisme* pour désigner des systèmes qui partent d'un sentiment non défini, et se distinguent radicalement du rationalisme ; ce nom, d'ailleurs, leur est aujourd'hui généralement appliqué.

vaient avorter; ils devaient tôt ou tard se développer au grand jour. Il y a dans la logique une puissance à laquelle les individus peuvent se soustraire par l'inconséquence; mais laissez faire l'esprit humain, il saura bien tirer d'un principe tout ce qu'il renferme. Lorsque Condillac fondait en France la philosophie de la sensation, prévoyait-il l'usage que devaient en faire bientôt Helvétius et d'Holbach? Nous ne le pensons pas. Le panthéisme devait donc se produire, son jour devait venir; il est venu en effet. On avait beaucoup philosophé sur les révélations et les révélateurs; on avait nié à l'envi la vérité absolue et immuable, entassé les théories sur la perfectibilité humaine et le progrès indéfini. La nécessité d'une foi nouvelle était proclamée dans *le Globe* par les disciples de l'éclectisme. Des hommes devaient se rencontrer capables de reprendre, au point où on les laissait, les idées émises, de les coordonner, d'en faire une doctrine complète dont les principes seraient nettement posés et les conséquences formellement avouées; dès lors le saint-simonisme existait. Beaucoup de personnes n'ont vu dans le saint-simonisme qu'une étrange et bizarre doctrine dont elles n'ont pu s'expliquer ni l'origine, ni l'éphémère fortune, ni la subite disparition. Pour nous, au contraire, le saint-simonisme n'est que le résultat et le dernier mot de toutes les tendances philosophiques du siècle. Il existait en germe dans les doctrines métaphysiques et historiques de la France et de l'Allemagne. Les philosophes qui s'en sont faits les apôtres ont été de courageux et d'imperturbables logiciens. Nous par-

lons moins ici de l'organisation théocratique qu'ils voulaient établir, que de leurs doctrines métaphysiques, morales et industrielles. La logique a donné naissance au saint-simonisme, la logique aussi l'a tué, et l'a tué bien vite. Mais qu'on ne croie pas que l'esprit qui l'animait se soit éteint avec lui; il survit, il se présente sous mille formes diverses, il pose de nouveau tous les problèmes restés sans solution pour beaucoup d'esprits, il s'offre encore comme le seul adversaire redoutable du christianisme.

Le comte Henry de Saint-Simon conçut le projet de réorganiser la société européenne au moyen de l'industrie et d'une sorte de néo-christianisme. Le système industriel consistait à faire diriger la société par une hiérarchie non élective, chargée de rétribuer chaque individu selon sa capacité et selon ses œuvres [1]. Le nouveau christianisme abandonnait le dogme, retenait seulement la morale, à laquelle il n'assignait d'autre but que l'amélioration matérielle du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. La pensée d'Henry de Saint-Simon fut confiée à quelques disciples qui l'élaborèrent et la développèrent. *Le Producteur* fut leur organe. Ils fixèrent l'attention du public, et arrivèrent peu à peu au but de leurs efforts, la formation d'une école qui devait bientôt devenir, dans leurs projets, une religion. L'enseignement oral succéda à celui de la presse; toutes les parties de la doctrine furent exposées et développées; des hommes de science et de cœur

[1] *Voyez Nouveau Christianisme.*

s'affilièrent à la secte nouvelle. Alors elle parut au grand jour; un enseignement public fut ouvert; des livres furent publiés; des journaux spéciaux propagèrent les doctrines nouvelles. Bientôt après, les courses apostoliques commencèrent; des missionnaires se répandirent sur tous les points de la France. Tout le monde connaît les divisions intestines qui se manifestèrent au sein de la secte, et le scandale des débats devant les tribunaux. L'autorité publique intervint, et fit cesser les réunions et les prédications des nouveaux religionnaires. Peu à peu le saint-simonisme, comme secte, s'éteignit et disparut.

Après ce court exposé historique, abordons l'exposé doctrinal [1]. Le saint-simonisme se présente comme une conception générale propre à faire comprendre le passé, à expliquer le présent et à dévoiler l'avenir : il veut lancer l'humanité dans des routes nouvelles; mais, avant de lui ouvrir les voies de son perfectionnement, il s'appplique à constater la misère de son état présent. L'époque actuelle est pleine de souffrances; l'anarchie et l'égoïsme la dévorent. La source de ces maux se trouve dans l'absence totale d'une unité sociale, d'une vue commune, d'un but commun; et l'absence de cette unité tient à celle d'une doctrine et d'une hiérarchie sociales. L'individualisme, l'anarchie intellectuelle, l'égoïsme règnent aujourd'hui et règnent partout. Dans l'ordre politique la liberté n'est que l'anarchie constituée, et animée

[1] *Exposition de la Doctrine saint-simonienne, première et deuxième années*, 2 vol. Il faut surtout consulter la deuxième année.

de la méfiance la plus susceptible contre tout pouvoir. Dans les sciences, les arts et l'industrie, tout est livré à l'individualisme; point d'unité, d'ordre et d'ensemble. La concurrence moderne est la source de l'immoralité la plus profonde, et le principe des plus grands maux. En un mot, la société aujourd'hui est organisée pour la guerre et la destruction; de là toutes les corruptions, tous les maux publics et privés. Telle est cette société malade qu'il faut guérir. Le remède se trouve dans une doctrine nouvelle qui montrera clairement à chacun le but de la vie humaine, et dans une organisation nouvelle qui permettra à toutes les forces de se développer harmoniquement, et fera trouver à chacun tout le bien-être auquel il peut prétendre.

Cette doctrine prétendue nouvelle explique Dieu, l'homme et l'histoire; elle est appliquée à la société; et de cette application résulte la nouvelle organisation sociale que les saints-simoniens voulaient établir.

La notion panthéistique ne peut être exprimée plus formellement que dans ce passage de l'exposition saint-simonienne[1] : « Dieu est un; Dieu est tout ce qui est; tout est en lui; tout est par lui; tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini, universel, qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou, ce qui n'est que l'expression variée de ce double aspect, comme intelligence et comme

[1] *Exposition, deuxième année*, pag. 88.

force, comme sagesse et comme beauté. » Confondant le monde avec Dieu, et détruisant la personnalité divine, le panthéisme a toujours été accusé de ne faire de Dieu qu'une stérile abstraction, qu'un mode de notre esprit, une de nos manières de concevoir. « L'idée de Dieu n'est pour l'homme que la manière de concevoir l'unité, l'ordre et l'harmonie; de se sentir une destination et de se l'expliquer [1]. » Ces paroles sont formelles et dispensent de toute réflexion. Il est étrange ensuite d'entendre ces philosophes repousser l'accusation de panthéisme. Il est vrai que, dans la note de la page 96 [2], ils acceptent cette dénomination. Mais disent-ils, notre système se distingue de tous les systèmes anciens de panthéisme; et c'est pour éviter qu'on nous confonde avec eux que nous répudions ce nom. Est-il bien vrai que la conception saint-simonienne soit différente des conceptions panthéistiques anciennes? Le contraire nous paraît évident. Sous des formes diverses tous les systèmes panthéistiques ont admis l'unité et l'identité de la substance; sous ce rapport ils sont parfaitement identiques. Admettant, comme leurs prédécesseurs, l'unité et l'identité de la substance, sur quel fondement les saint-simoniens établissent-ils la différence de leurs doctrines avec les doctrines antérieures? « L'unité que l'ancien panthéisme établit n'est qu'une abstraction dépourvue de vie; ces systèmes ne peuvent par conséquent offrir à l'homme aucun attrait sympathique, lui donner au-

[1] *Première année*, pag. 413. — [2] *Deuxième année*.

cune révélation. Ils le laissent au contraire isolé au milieu du monde, qu'ils prétendent lui expliquer. Ces systèmes sont des tentatives impuissantes pour saisir l'unité; ils n'ont eu pour résultat positif que le fatalisme ou le scepticisme[1]. » Le saint-simonisme reconnaît donc que le panthéisme antérieur, Spinosa compris, n'a eu d'autre résultat que le fatalisme et le scepticisme. Ces funestes conséquences ne sont point attribuées, il est vrai, à la fausseté du principe sur lequel repose le panthéisme, l'unité et l'identité de la substance, mais bien à ce que les anciens systèmes ne recevaient pas d'application sociale, et n'assignaient pas de but à l'activité humaine. Cette assertion est-elle entièrement vraie? Les gnostiques par exemple n'ont-ils pas voulu appliquer et réaliser leurs doctrines? Mais en admettant l'assertion telle qu'on la présente, en admettant que les anciens panthéistes se sont renfermés dans le cercle de la spéculation métaphysique, tandis que les saint-simoniens veulent appliquer leurs doctrines à la société et la modifier suivant leurs principes, cette différence suffit-elle pour séparer radicalement le nouveau panthéisme de l'ancien? Le défaut d'application sociale qu'on reproche aux systèmes antérieurs suffit-il surtout pour expliquer leurs conséquences fatales et sceptiques formellement avouées? Le panthéisme a toujours entraîné des suites désastreuses, nécessairement liées à son principe; et, s'il lui était donné de passer dans la vie

[1] *Deuxième année*, pag. 98.

générale, et de recevoir une application sociale, il serait plus funeste encore.

Il ne faut pas chercher dans les écrits des saint-simoniens les preuves de leur doctrine ; on y trouve de l'enthousiasme, de l'entraînement ; mais les raisonnements y sont clair semés. Les nouveaux révélateurs affirment plus qu'ils ne prouvent. Nous ne devons cependant pas passer sous silence le seul raisonnement que nous ayons rencontré dans leurs livres à l'appui de leur théorie panthéistique. « Aucune substance, disent-ils, ne saurait exister hors de Dieu ; car alors Dieu ne serait pas infini ; il ne serait pas Dieu. » Dans les chapitres consacrés à la réfutation du panthéisme, nous examinerons cet argument : qu'il nous suffise de dire ici que Dieu, possédant dans un degré infini les perfections qu'il communique à ses créatures dans un degré limité, ne souffre aucune diminution de son infinie perfection, par l'existence réelle et distincte des êtres finis qu'il crée.

Il est curieux encore de voir les saint-simoniens se faisant à eux-mêmes, avec une grande candeur, les objections éternelles qu'on a opposées au panthéisme, et voulant y répondre.

Si tout est un [1], si l'univers est Dieu, que deviennent, se demandent-ils, les idées d'activité, de passivité, de cause et d'effet, d'unité et de multiplicité, de distinction ? Que deviennent la liberté, la moralité ? La réponse du saint-simonisme consiste à dire que les idées

[1] *Deuxième année*, pag. 100 et suivantes.

de cause et d'effet, d'unité et de multiplicité, existent dans notre esprit; que la liberté est un fait de conscience; et que, tout inconciliables que ces choses paraissent, nous devons cependant tenir leur réalité pour certaine. Ainsi, d'un côté, il est certain que tout est parfaitement un et identique, que l'unité seule est, car tel est le principe fondamental et avoué du saint-simonisme; de l'autre, il l'est également qu'il existe en réalité une pluralité, une multiplicité infinie : il est certain qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance; il l'est également qu'il existe des distinctions réelles entre les êtres : il est certain que la fatalité règne dans le monde; il l'est également que la liberté s'y trouve. On le voit, ces philosophes commencent par absorber le monde en Dieu, la pluralité dans l'unité, le fini dans l'infini, ils commencent par affirmer l'unité seule, et cependant ils finissent par reconnaître; la réalité de la pluralité et du fini. Ils ne veulent pas avouer que, suivant leurs principes, la pluralité et le fini ne sont qu'illusion; et, pour se tirer d'embarras, ils veulent voir dans ces choses un mystère. Pour nous, dans leurs principes, nous ne pouvons voir que des contradictions.

Conséquents avec eux-mêmes, les saint-simoniens panthéistes ne peuvent admettre la création proprement dite; ils ne peuvent admettre une production réelle, une production de substances et d'existences hors de Dieu[1].

[1] *Deuxième année*, pag. 103 et suivantes.

Que sera l'homme dans leur doctrine? « L'homme est un Dieu ; l'homme est Dieu lui-même dans l'ordre fini ; mais il n'est point Dieu tout entier, il n'est point l'être infini. L'homme, manifestation finie de l'être infini, est comme lui, dans son unité active, amour ; et, sous les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière ; intelligence et force, sagesse et beauté[1]. » L'homme ne s'est jamais connu de destination qu'en Dieu; son but le plus élevé a été de se rapprocher de Dieu en l'imitant. La conception qu'il s'en est formée, ou, en d'autres termes, la révélation qu'il en a eue a été progressive. La nécessité de ce progrès est dans la nature de l'homme. L'homme est un être collectif qui se développe. Cet être a grandi de générations en générations, comme un seul homme grandit dans la succession des âges. Le but de ce développement progressif est la formation de plus en plus complète de l'association humaine. Le développement s'opère par des crises violentes : de là les époques critiques qui sont précédées et suivies d'époques organiques. Toutes les fois que les grands problèmes ont été résolus par une conception générale, il y a eu époque organique; toutes les fois qu'ils sont demeurés sans solution, il y a eu époque critique. Au moyen de ces alternatives, la conception morale, par laquelle l'homme se sent une destination sociale, et l'institution politique qui la réalise, vont toujours en se perfectionnant. Ainsi l'homme est passé du régime de l'anthropophagie à celui de l'esclavage. Le servage a remplacé

[1] *Deuxième année*, pag. 103 et suivantes.

l'esclavage, auquel a succédé la fraternité, qui sera pleinement développée par l'association universelle.

La famille, la cité, la nation, l'Église devenant la société universelle, nous présentent le développement de l'institution politique correspondant à celui de la conception morale. Mais cette conception morale elle-même est déterminée par la conception religieuse. Les termes du développement religieux sont le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme, et enfin le panthéisme. La crainte caractérise la première époque religieuse; l'homme se fait les idées les plus grossières de la Divinité, ne voit dans son semblable qu'un inconnu et une proie, renferme dans l'enceinte de sa famille ses sentiments bienveillants, et n'a pas même l'idée d'un avenir. Dans cette époque, l'exploitation de l'homme par l'homme présente un caractère horrible; c'est le règne de l'anthropophagie. Sous le polythéisme, la crainte, qui est toujours le sentiment dominant, est cependant mêlée de quelque amour. L'idée des dieux s'épure; le respect pour les dieux augmente. L'homme ne mange plus son semblable, content de le réduire en esclavage. Il étend le cercle de ses sentiments moraux; la cité est fondée, la vie publique commence.

Le monothéisme amène de nouveaux progrès, la cité devient nation; l'esclavage s'adoucit et se transforme peu à peu jusqu'à ce qu'il soit remplacé par le servage. L'exploitation de l'homme par l'homme diminue progressivement. Le monothéisme chrétien, sorti du monothéisme juif, a surtout déterminé ces progrès par les principes de fraternité et d'égalité humai-

ne. L'Église a réalisé une immense amélioration pour l'espèce humaine; elle a remplacé le principe de la force par le principe moral, donné l'exemple d'une association pacifique de laquelle a été bannie toute exploitation de l'homme par l'homme.

Aussi, plus on remonte vers le passé, plus on trouve étroite la sphère de l'association, plus aussi l'association elle-même est imparfaite dans cette sphère. Ces diverses associations nous offrent une lutte perpétuelle entre elles; chacune nous l'offre dans son propre sein; de sorte que le passé est le temps de l'antagonisme, antagonisme nécessaire, et qui a été la condition du développement de l'humanité.

Nous avons vu que le catholicisme a été jusqu'ici le plus haut développement de l'intelligence et de l'association humaine. Mais, quelque excellent qu'il fût, il y avait en lui quelque chose d'incomplet. Le christianisme, en effet, est empreint du dogme antique et primitif des deux principes [1], c'est-à-dire de l'antagonisme universel. Pour lui, le mal, c'est la chair, la matière. L'ordre matériel constitue l'empire du mal. Si on cherche l'origine de cette aversion pour la matière, on la trouvera dans le dogme d'un Dieu pur esprit. De là la maxime : Mon royaume n'est pas de ce monde; de là la séparation des deux puissances, l'abandon fait par l'Église de tout ce qui tient à l'ordre matériel et tous les préceptes de pénitence et de mortification.

[1] Il y a ici une erreur de fait bien grossière. *Voyez* chap. VII et VIII.

Cependant la partie de notre nature frappée de réprobation par le christianisme ne pouvait ni s'abdiquer, ni être détruite. L'élément matériel, exprimé à la fois par la poésie, la science et l'industrie, s'est élevé, et, peu à peu s'est organisé en dehors de l'Église et de sa loi, jusqu'au moment où, arrivant à un certain degré de puissance, il est devenu la négation du dogme chrétien qui l'avait repoussé. Cette lutte a engendré l'anarchie intellectuelle et morale, source de tous les maux qui accablent notre société moderne ; et tel est le triste caractère que présente l'époque critique où nous vivons, et qui a commencé avec le XVIe siècle. Mais un avenir meilleur se prépare; les destinées de l'humanité vont s'accomplir; l'association universelle et pacifique va se réaliser. L'aspect le plus frappant du progrès qui reste à faire est la réhabilitation de la matière, qui ne pourra avoir lieu qu'autant qu'une conception religieuse nouvelle aura fait rentrer dans l'ordre providentiel et en Dieu même cet élément, ou plutôt cet aspect de l'existence universelle, que le christianisme a frappé de sa réprobation.

Toutes les religions qui ont précédé le christianisme ont été matérielles. Le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme juif, quelles que soient leurs différences, présentent tous le caractère commun que c'est surtout sous l'aspect matériel que l'existence y est sentie, connue, pratiquée. Par le christianisme, l'aspect spirituel est révélé à l'homme, et devient l'objet dominant de son amour, de ses méditations, de son activité. De là de grands avantages pour l'humanité, mais aussi de

grands inconvénients. Ces inconvénients se résument dans la persistance de l'antagonisme. En effet, dans la société, nous trouvons la lutte de l'Église et de l'État; dans l'individu, celle de la chair et de l'esprit. De cet état de choses il résulte que le progrès matériel incontestable amené par le christianisme est cependant resté en disproportion avec le progrès spirituel. Le progrès à faire dans la conception religieuse et dans l'institution politique, consiste donc à réunir ces deux points de vue, à chacun desquels l'homme jusqu'ici a été exclusivement placé. Ainsi l'homme tend sans cesse à se rapprocher de l'unité. Aussi les termes du progrès intellectuel sont-ils exprimés par la série historique suivante : fétichisme, polythéisme, monothéisme, panthéisme.

Cette base posée, il nous est donné de prévoir les caractères généraux de la société de l'avenir; ces caractères consistent dans la cessation de tout antagonisme et dans la société et dans l'individu. L'antagonisme cessera dans la société, par la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme; cette fin elle-même sera amenée par l'abolition de tous les priviléges de naissance et de fortune, par la classification selon la capacité, et la rétribution selon les œuvres. L'antagonisme cessera dans l'individu par l'abolition de la lutte de l'esprit contre la chair, et par l'harmonie de leur développement. Cette société future tendra sans cesse vers l'association universelle dans la direction pacifique. Le globe, domaine de l'homme, sera seul exploité, et subira d'heureuses transformations. Un pro-

grès continuel en amour, en science, en richesse sera amené par cette constitution sociale. Cette société, qui offrira la réalisation véritable de l'unité, vainement tentée jusqu'ici, sera divisée en prêtres, en savants, en industriels, division qui correspond à celle des facultés humaines, l'amour, l'intelligence et l'activité matérielle. Elle formera une véritable hiérarchie; tous les hommes seront classés dans ces trois divisions, suivant leur vocation manifestée par leurs capacités, et rétribués selon leurs œuvres. La femme deviendra l'égale de l'homme en toutes choses, et l'autorité conjugale lui appartiendra dès qu'elle sera la plus capable. Les mariages, étant à la fois de raison et d'inclination, pourront se dissoudre par le consentement mutuel; les enfants, élevés en commun, recevront les fonctions qui conviendront à leur intelligence et à leurs forces physiques. Chef suprême de la société, le grand-prêtre gouvernera le savant et l'industriel. Chaque société offrira une petite société organisée suivant le type général, et correspondra, par l'intermédiaire d'associations plus vastes, avec l'association générale. Tout bien sera confié à celui qui sera le plus capable de le faire prospérer. Ainsi, au lieu d'avoir des propriétaires, des industriels, des commerçants, on aura des fonctionnaires d'agriculture, d'industrie et de commerce. Tout ainsi deviendra fonction, et chaque fonctionnaire recevra un salaire proportionné à ses œuvres, et une retraite après avoir suffisamment travaillé. La richesse sera départie par le prêtre; le prêtre dirigera aussi l'éducation, qui préparera l'homme à l'association nouvelle. La législa-

tion sanctionnera les préceptes de l'éducation. L'association nouvelle ne sera donc qu'un immense progrès dans l'amour, les sciences, les arts, l'industrie. Tous les besoins seront satisfaits; l'homme n'aura rien à désirer.

Telle était la doctrine, telles étaient les espérances du saint-simonisme. Il est évident qu'il ne pouvait y être question de vérité absolue, immuable et éternelle. L'être absolu ne se développant que par des manifestations contingentes et variables, toutes les idées de l'esprit humain sont nécessairement mobiles et changeantes. L'infini reste en soi comme une abstraction de l'esprit; en réalité, il n'existe que sous la forme finie et contingente, et sa manifestation n'est jamais achevée ni complète. Le mal aussi ne peut trouver place dans cette théorie. « Le mal, comme existence positive, ne peut se concevoir; le mal est purement relatif à l'homme; ce que l'homme jusqu'ici a regardé comme constituant l'empire du mal, comprend, à chaque phase de son développement, ce qui a excédé ses sympathies, ce qui a échappé aux prévisions de son intelligence, ce qui, en menaçant sa vie ou son repos, a surpassé ses forces. Or, comme le domaine de l'homme s'étend tous les jours, comme il croît sans cesse en amour, en intelligence et en force, le mal va disparaître. Mais ce qui a été le mal pour l'homme ne l'est point en soi; *au point de vue de l'infini tout est bien, tout est bon, car tout est un*[1].» Qu'on ne parle donc point de loi et de liberté morale, d'abus et de désordre, tout est bien en soi.

[1] *Deuxième année*, pag. 104.

Nulle part, dans l'exposition saint-simonienne, il n'est question de la vie future. Selon les nouveaux philosophes, la personnalité humaine ne persiste point après cette vie; ils en ont fait l'aveu formel. Tout le bonheur est ici-bas, et le seul avenir qu'ils nous promettent est une vague absorption dans le grand tout.

Ce n'est point ici le lieu où nous devons nous occuper de la réfutation du saint-simonisme; nous avons besoin auparavant d'exposer toute la suite de l'histoire du panthéisme. Nous démontrerons la fausseté, l'absurdité, le danger de ce principe panthéistique. Nous verrons en particulier pour le saint-simonisme que sa philosophie de l'histoire n'a rien d'historique, qu'elle est opposée aux faits; que la nouvelle organisation sociale qu'il voulait établir était ruineuse par sa base, et ne pouvait qu'acccroître les maux qu'elle voulait guérir.

Nous ajouterons une remarque. Les derniers métaphysiciens de l'Allemagne ont professé le panthéisme avec plus de science et de profondeur que les saint-simoniens. Leur philosophie de l'histoire a été le germe de la théorie historique que nous venons d'expliquer. Mais ce qui appartient en propre aux panthéistes français, c'est la direction pratique de leur doctrine, leur prétention à une religion nouvelle, à une organisation sociale nouvelle. Ces tentatives ont été traitées de folie coupable par un siècle qui ne connaît de solide que ce qui se sent et se touche, et qui ne voit de bonheur que dans les jouissances de l'égoïsme. Ces tentatives cependant devaient-elles paraître si déraisonnables à des

philosophes dont les principes viennent en définitive aboutir au principe même du saint-simonisme, au panthéisme? Si la religion n'a été qu'un produit des facultés humaines, pourquoi ne serait-elle pas transformée et ne subirait-elle pas les phases de la philosophie elle-même? L'institution politique européenne réalise-t-elle d'une manière assez complète la dignité humaine, procure-t-elle à l'homme assez de bonheur, pour qu'il soit criminel de proposer une organisation nouvelle? Le siècle n'avait pas le droit de traiter le saint-simonisme avec un dédain aussi superbe; il n'avait pas le droit de l'insulter, de le calomnier, de l'accabler de ridicule. Le saint-simonisme ne faisait qu'obéir aux tendances mêmes du siècle. Le siècle, en l'accusant d'extravagance et de folie, s'est condamné lui-même.

Il est sorti du saint-simonisme une école purement philosophique, celle de M. Pierre Leroux. Des travaux profonds et consciencieux, une vaste critique, une logique puissante, un talent remarquable d'exposition, recommandent cette école nouvelle à l'attention des hommes sérieux, et surtout à celle des défenseurs de la religion. Nous ne croyons pas qu'elle ait aujourd'hui de plus dignes ni de plus habiles adversaires que MM. P. Leroux et ses amis. M. Leroux a jeté les bases de son système dans un écrit court, mais substantiel; c'est d'après cet écrit que nous allons en donner un exposé [1]. Ce système se rattache au mouvement philosophique du siècle par

[1] *De la doctrine du progrès continu.*

le principe de la perfectibilité indéfinie ; il s'en distingue en reconnaissant la nécessité d'une tradition. M. Leroux fait d'abord observer que le rationaliste, au moyen de ses inductions et de ses déductions, ne peut arriver qu'à des vérités du genre des vérités mathématiques. La vie, hors de laquelle il se place à son point de départ, lui échappe entièrement ; il est impuissant à la modifier. L'individualisme n'offre aucune certitude et n'engendre que l'anarchie intellectuelle. Les catholiques ont donc raison de proclamer la nécessité d'une tradition ; mais leur tradition est vieillie et sans influence. M. Leroux ne reconnaît d'autre tradition que la tradition actuelle et vivante de l'humanité. Nos croyances, nos idées actuelles ne sont point nées avec nous. La vie se transmet de générations en générations suivant certaines lois. L'humanité n'est point une série rompue d'anneaux fragmentaires ; elle est bien plutôt une succession continue de forces transmises pour produire un effet. Où est notre vie, où peut être notre force, sinon dans les sentiments que nous ont transmis le XVIII[e] siècle et la révolution? Ces sentiments forment donc une tradition vivante : ils se résument dans les grands principes de *liberté*, d'*égalité* et de *perfectibilité*. La tradition nous mène à un principe supérieur ; ce principe supérieur, c'est le dogme du progrès. La doctrine du progrès et de la perfectibilité a pour appui et pour fondement la tradition tout entière de l'ère moderne ; car l'ère moderne n'a été qu'un long travail pour arriver à l'enfantement de

cette vérité. Cette doctrine a par elle-même quelque chose de vague et d'indécis, elle doit être précisée. M. Leroux définit donc le progrès une série incessante et continue de perfectionnements; de là le *progrès continu*. Ainsi tradition, progrès et progrès continu : telles sont les bases du système de M. Leroux. Cette conception le conduit à une conception plus générale encore, à celle de la philosophie même, qu'il définit la science de la vie sous tous ses aspects. Or, la vie n'est qu'un changement continuel, une création incessante, une série continue de progrès. Ce développement progressif se montre partout dans l'univers, dans l'ordre des constructions successives de la terre, comme dans la formation de la matière des astres; dans la série des degrés successifs par lesquels a passé l'animalité, comme dans celle des changements qu'ont subis, harmoniquement à elle, les milieux qui l'entourent et par lesquels elle vit. L'humanité est soumise à la loi générale; elle subit des transformations successives qui la poussent toujours vers un état indéfiniment plus parfait. Mais le terme extrême de ses destinées nous est aussi inconnu que le point initial. Les questions d'origine et de fin, non-seulement en ce qui regarde l'humanité, mais aussi pour tous les êtres, sont enveloppées de ténèbres; nous sommes entre deux mystères... Malgré ces obscurités, la science de la vie constitue proprement la philosophie qui n'est pas distincte de la religion. Ces deux termes synonymes expriment les degrés différents d'une même chose. Toute religion commence d'abord par être

une philosophie. *Le christianisme a été une philosophie avant d'être une religion.* Le siècle appelle de tous ses vœux une religion : il la demande sans cesse, il la demande à tout : qu'il ne se décourage et ne se désespère pas ; nous aurons une religion lorsque nous aurons une science complète de la vie. Sachons que les travaux actuels des géologues, des anatomistes, des historiens, les travaux de la science, en un mot, sont sur la route de la religion. Que la philosophie s'emparant de ces travaux, édifie solidement la tradition du genre humain et le progrès divin du monde, et nous serons religieux, et nous aurons une religion. Pour arriver à cet important résultat, trois genres de travaux se présentent à faire : 1° Il faut perfectionner la tradition ; 2° constater le progrès dans le passé ; 3° du progrès continu déduire l'avenir.

Perfectionner la tradition, c'est marcher vers la tradition universelle du genre humain ; c'est expliquer le passé. Mais s'élever à la tradition universelle, ce n'est pas absorber et perdre le sentiment philosophique moderne dans les idées du passé. Dans ce sentiment se trouve le foyer de notre vie ; de là partent pour nous le passé et l'avenir. Le passé peut et doit nous servir d'aliment pour l'entretenir, le fortifier, le purifier. D'après notre sentiment et notre vie actuelle, ou d'après le principe d'égalité et de liberté, nous jugeons les institutions antérieures et les diverses philosophies qui ont été élevées au rang de religion, nous voyons en quoi elles ont servi le progrès et la cause de l'humanité.

Constater le progrès dans le passé, c'est constater la suite, l'enchaînement, la vie; ce n'est pas établir de chimériques rapports de supériorité d'une époque sur une autre. Car si les formes successives qu'a déjà revêtues l'humanité sont, aux yeux de Dieu, qui connaît son ouvrage et le but où l'humanité marche, de plus en plus parfaites, elles peuvent fort bien n'avoir pas ce caractère pour nous, ignorants que nous sommes du but où elles s'acheminent. Ainsi, dans la marche de l'humanité, nous trouvons la suite et l'enchaînement, mais nous ne trouvons pas toujours amélioration et progrès [1].

Ce progrès continu, que nous ne pouvons pas constater d'une manière certaine, doit nous guider cependant dans nos prévisions de l'avenir. Ce qui a été ne sera plus; le passé doit être transformé. Quel sera cet avenir? nous l'ignorons. Pour nous acheminer vers lui, nous n'avons que notre vie actuelle. Nous devons donc nous inspirer de la tradition actuelle de la France et de l'Europe; prendre les questions comme les ont posées la philosophie et la révolution, et en chercher la solution avec la vie qui est en nous, avec originalité, avec spontanéité, sans nous incliner comme des vaincus sous les fourches caudines du passé.

Nous ne croyons pas qu'on nous accuse d'avoir exposé peu fidèlement, ni même d'avoir affaibli la doctrine de M. Pierre Leroux. Cette doctrine se ré-

[1] Pourquoi alors la doctrine du *progrès continu?*

duit en résultat aux principes de liberté et d'égalité politique. Ces principes ne sont certainement pas des principes faux; mais nous croyons que M. Leroux les appuie sur une base ruineuse; nous croyons que le simple exposé des faits renverse sa théorie de la certitude, et que le fond de sa doctrine n'est que le panthéisme.

Est-il bien vrai que les principes de liberté, d'égalité, de perfectibilité obtiennent ce consentement universel et actuel qui est, suivant le philosophe que nous combattons, l'unique sceau de la certitude? Ces principes ne trouvent-ils pas des contradicteurs? Sont-ils entendus partout de la même manière? Les hommes qui les nient ou qui les tronquent sont-ils en dehors de la nature humaine, ou bien la vie actuelle de l'humanité se produit-elle par des manifestations contradictoires?

Si ces principes sont controversés, s'ils doivent être discutés, comment peuvent-ils rallier et unir les hommes? comment peuvent-ils servir de base à la certitude humaine? Au milieu de ce conflit des opinions, par quel moyen parviendrait-on à constater le consentement? Ce consentement doit-il être absolu et sans contradicteurs? Dans ce cas, le consentement n'existe sur aucune vérité; il n'y a plus de consentement. Si on ne parle que d'un consentement général, comment pourra-t-on déterminer le degré de généralité suffisant pour engendrer la certitude? Vous voulez qu'on reconnaisse et qu'on vous accorde que la tradition vivante et actuelle de l'humanité, la seule

chose certaine, la seule vérité qui subsiste, se trouve dans les principes de liberté, d'égalité, de perfectibilité. Nous répondons : Vous demandez trop ou trop peu. Vous demandez trop; car ces principes reposent évidemment sur une certaine notion de la nature et de la destinée humaine, sur certaines notions d'ordre et de justice; ces notions elles-mêmes impliquent celles de loi, de législateur, de devoir; elles se rattachent à quelque chose de fixe et d'immuable dans la pensée humaine. Vous demandez donc trop, vous qui répudiez tout le passé, vous qui n'admettez rien d'immuable et d'absolu dans les idées humaines, comme nous l'établirons bientôt. Mais d'un autre côté, si vous dépouillez ces principes des idées nécessaires qui les rendent intelligibles, quel sera leur sens? comment pourront-ils servir à unir les hommes, à améliorer leur condition? Comment ferez-vous sortir de ces principes toutes les vérités nécessaires aux hommes? Toutes les croyances sont à refaire, dites-vous; mais que deviendra l'humanité dans cette attente des croyances nécessaires à sa vie? En demandant donc qu'on reconnaisse les principes de perfectibilité, de liberté, d'égalité, entendus dans le sens le plus indéterminé et le plus arbitraire, comme les seules sources de la certitude humaine, vous demandez trop peu.

D'ailleurs, sur quelle base fait-on reposer en définitive, la certitude de ce consentement actuel et vivant de l'humanité? Sur l'infaillibilité même du genre humain. Voici, selon cette doctrine, en quoi

consiste cette infaillibilité : l'esprit humain possède certaines notions, certains principes qui sont la vérité même ; cette vérité n'est que la manifestation de la vie; mais cette vérité ne se développe qu'à la condition de certaines formes qu'elle doit revêtir, et qui sont proportionnées aux âges divers et aux divers besoins de l'humanité. Ces formes sont passagères et périssables; ainsi l'ancien polythéisme a été remplacé par le christianisme. Telle est la condition de l'esprit humain, qu'il croit fermement posséder la vérité absolue, complète, la vérité en elle-même, lorsqu'il obéit à ces croyances générales et nécessaires. Ces croyances cependant, suivant l'auteur, étaient des erreurs grossières que le progrès de la raison devait dépasser un jour. A ces époques de croyances erronées, le consentement, la tradition vivante de l'humanité étaient donc basés sur l'erreur et proclamaient l'erreur ; et jusqu'à l'ère de la perfectibilité moderne, l'esprit humain a été constamment le jouet de l'erreur. Il s'est trompé lorsqu'il a adoré Brahma, Vichnou et Siva dans l'Inde; il s'est trompé lorsqu'il a adoré Boudha en Chine et au Thibet, Isis et Osiris en Égypte, Ormudz en Perse, Jupiter et tout l'Olympe en Grèce et en Italie. Il s'est trompé surtout lorsqu'il a incarné le Verbe dans Jésus, lorsqu'il a adoré Jésus. Ainsi l'histoire humaine n'est qu'une suite et un enchaînement d'erreurs, erreurs nécessaires, erreurs bienfaisantes. Pour nous, par le progrès de la raison moderne, plus heureux que nos pères, nous pouvons connaître la vérité absolue, la vé-

rité dans sa forme pure, la vérité cachée ou défigurée sous les anciens mythes; nous possédons la véritable science, la science de la vie. Toute l'Europe au moyen âge fut victime d'une fatale illusion; elle adora un homme qu'elle prit pour un Dieu; les esprits les plus distingués participèrent à cette erreur, comme le vulgaire. Le même égarement se retrouve à l'époque de la naissance du christianisme, époque cependant de lumière et même de scepticisme. L'esprit humain n'échappe à l'ancien polythéisme que pour tomber dans un nouvel anthropomorphisme, inférieur au premier, sous plusieurs rapports. Avant le christianisme, nous voyons dans le monde entier les superstitions les plus folles, les cultes les plus absurdes, qui se maintiennent encore chez presque toutes les nations orientales. Eh bien! en face de cette masse d'erreurs que nous déclarons inévitables et saintes, nous proclamons la raison humaine infaillible. Nous nous attribuons la mission d'interpréter ces croyances ou plutôt ces erreurs au moyen de la raison même qui les a engendrées; et nous avons la conviction profonde que nous ne nous tromperons pas dans nos appréciations. Nous avons la conviction profonde que la raison qui s'est égarée jusqu'à notre époque nous manifestera la vérité pure, et que le consentement qui a sanctionné l'erreur jusqu'à nous, sera désormais le garant de la vérité infaillible. Nous avons la certitude que nos neveux ne raisonneront pas sur notre compte comme nous raisonnons sur nos pères.... Est-ce assez de

déceptions? Comment ne voit-on pas que le consentement ayant sanctionné l'erreur jusqu'à nos jours est infirmé par cela même, et devient incapable d'appuyer les principes que l'on présente comme la vérité? Comment ne voit-on pas qu'on creuse l'abîme du scepticisme universel, où vient s'engloutir et se perdre toute vérité?

Avec cette théorie de la certitude, on ne peut admettre qu'une vérité mobile et changeante, c'est-à-dire une vérité qui n'est pas une vérité. Que nous importe qu'il y ait toujours quelque chose d'identique et de vrai au fond des croyances humaines, si nous ne sommes jamais assurés de le connaître? si nous devons toujours passer par des formes toujours illusoires? Les vérités mathématiques, dans ce système, deviennent tout à fait inexplicables, une anomalie véritable. Seraient-elles aussi des formes passagères de la pensée humaine? Quel droit aurait-on de le nier? La théorie de la certitude que nous présente M. Pierre Leroux ne serait donc que celle du scepticisme lui-même, si elle n'était pas un vrai panthéisme.

En effet, la manière dont M. Pierre Leroux conçoit la vie et ses développements est certainement une conception panthéistique. Quoique M. Leroux n'ait point encore entièrement formulé son système, il en a cependant émis les idées principales dans plusieurs articles de la *Revue Encyclopédique* et de l'*Encyclopédie nouvelle.* Il nous suffirait d'avoir constaté que M. Pierre Leroux admet l'infaillibilité du genre hu-

main et la notion d'une vérité mobile et variable, pour être certains de ses tendances panthéistiques ; mais nous ne sommes point réduits à ces inductions. Dans[1] un célèbre article sur les mystères du Christianisme, M. Leroux rejette la Trinité chrétienne comme un dogme incomplet et une explication insuffisante de Dieu, parce que, dit-il, le dogme chrétien de la Trinité n'explique pas le changement en Dieu. M. Leroux admet donc en Dieu un changement ; or, le changement en Dieu n'est concevable qu'autant qu'on identifie Dieu avec le monde, qu'autant qu'on ne fait du monde et de Dieu qu'une seule vie. Dans[2] son article sur le christianisme, M. Leroux prétend que le christianisme n'est qu'une secte de la religion universelle. La religion universelle, suivant ce philosophe, commencerait dans l'Inde avec le Brahminisme. Or, il est incontestable et reconnu par M. Leroux lui-même, que l'émanation et le panthéisme étaient le fond des doctrines indiennes ; donc le panthéisme est un dogme de la religion universelle.

Mais c'est surtout dans l'article *Ciel* de l'*Encyclopédie nouvelle* que les doctrines de l'école progressiste se dessinent nettement. Là M. J. Reynaud[3], di-

[1] *Voyez* le dernier numéro de la *Revue encyclopédique*. — [2] *Voyez l'Encyclopédie nouvelle*, art. *Christianisme*.

[3] Dans la première édition, par une erreur bien involontaire, nous avions attribué l'article *Ciel* à M. P. Leroux. Nous devons des remerciments à M. J. Reynaud, qui a bien voulu nous fournir l'occasion de corriger notre inadvertance. Nous avons lu avec un vif intérêt, dans la 33e livraison de *l'Encyclopédie nouvelle*, l'article *Théologie*, par le même auteur. Cet article, où on reconnaît un talent élevé, modifie les principes émis dans l'article *Ciel*, ou plutôt leur en

recteur de l'*Encyclopédie* avec M. P. Leroux, enseigne la nécessité, l'éternité, l'infinité du monde. « On ne

substitue de contraires. Dans l'article *Ciel*, en parlant de la production de l'univers, M. Reynaud s'écrie : « Comment concevoir que Dieu ait jamais pu s'abstenir d'une émanation qui lui était aussi *essentielle*, et que les trois principes aient pu demeurer un seul instant en présence, sans entrer dans cette sublime conversation qui les unit, et *dont le résultat est l'univers ?* Autant vaudrait concevoir que le premier principe, avant d'engendrer les deux autres principesqui dérivent de lui, avait pu subsister pendant toute son éternité dans son isolement. Ces deux questions sont du même ordre : la création est le développement extérieur, comme la Trinité est le développement intérieur. » Mais quel est, suivant M. Reynaud, dans l'article *Ciel*, ce développement intérieur, quelle est cette vie de Dieu en lui-même ? « Dieu présidant au mouvement infini de l'univers, voilà la vie active ; Dieu *en face de lui-même, et sans autre objectivité que le néant, voilà la vie contemplative.* » Si Dieu en face de lui-même est en face du néant, sa vie intérieure est nulle : la vie divine ne peut être que l'activité créatrice. En un mot, toute la doctrine de l'article *Ciel* se résume dans cette proposition, textuellement de M. Reynaud : « *L'existence de Dieu n'était pas bonne avant la création de l'univers.* » Il est impossible, nous ne craignons pas de le répéter, de ne pas voir le panthéisme dans cette doctrine.

Nous sommes heureux de pouvoir signaler dans l'article *Théologie* une doctrine qui se sépare des principes que nous venons d'exposer. Quoi de plus opposé à ces principes, quoi de plus formel que ces paroles que nous lisons dans l'article *Théologie* : « *Il implique contradiction que Dieu ait besoin de rien d'extérieur à sa personne*.... Dieu connaît parfaitement sa propre vie. C'est à cette connaissance parfaite qu'il a de lui-même, *indépendamment de toute existence extérieure*, que se rapporte essentiellement le Verbe catholique, différent surtout, à ce qu'il semble, de celui des Platoniciens, en ce que ce dernier, qui se réduit au modèle idéal de l'univers dans l'esprit de Dieu, ne se détache pas avec autant d'indépendance que l'autre de la chose créée...... Le Verbe considéré dans la création n'est qu'une face secondaire du Verbe envisagé dans son principe même, c'est-à-dire du Verbe *nécessaire*, consubstantiel, éternel. » On ne peut mieux dire. « La considération de la création en Dieu ne prend donc place dans la théologie qu'après la considération primordiale de Dieu en Dieu. Bien que d'un caractère plus simple, puisqu'il s'agit de ce qui est voulu par Dieu, et non de ce qui *est nécessaire en Dieu*, cette considération secondaire est infinie aussi. » M. Reynaud s'explique de la manière la plus nette touchant cette qualité d'*infini* qu'il attribue au monde. « Il est évident qu'il y a un infini d'un ordre infiniment supérieur aux infinis créés, puisque le Créateur est nécessairement à l'infini au-dessus des productions qui émanent de lui ; la connaissance de sa vie ne peut donc s'exprimer que par l'infini élevé à la puissance infinie. » Ajoutons que c'est là le véritable infini, dont l'infinité du monde n'approche pas.

Nous nous réjouissons sincèrement de voir M. Reynaud professer, sous ce rapport, les principes de la théologie catholique. Nous avons cru cependant devoir laisser subsister nos premières réflexions sur l'article *Ciel*, afin que le lec-

saurait admettre qu'il puisse y avoir deux souverains-biens différents. Le souverain-bien est unique. Or, il nous est certain que Dieu et l'univers coexistent; donc, c'est dans cette coexistence que le souverain-bien réside. L'univers n'a pas d'autre commencement que le commencement de Dieu même.... La création est un phénomène d'une signification purement théologique, » c'est-à-dire, dans le langage de M. Reynaud, d'une signification mythique. « La création n'est autre chose que le produit instantané de la puissance, de la sagesse et de l'amour de Dieu; elle est la conséquence immédiate de l'existence du Créateur, et il n'y a point de suspension entre l'achèvement de la génération divine et le commencement

teur et le public jugent si nous avons été injuste, lorsque nous avons inculpé cet article de panthéisme; et s'il est possible de regarder l'article *Théologie* comme l'explication de l'article *Ciel.* Pour nous, nous ne pouvons voir entre ces deux articles qu'une heureuse contradiction.

M. Reynaud n'a pas encore assez pénétré le sens du dogme chrétien de la Trinité. Il y aurait trouvé la solution des difficultés qu'il propose sur la vision de Dieu par les créatures. Dans cette vie, nous connaissons Dieu surtout par les idées divines des créatures qui sont en lui, et qu'il nous manifeste. Dans la vie future, nous verrons l'essence divine en elle-même; nous serons unis à la vie de la Trinité elle-même, sans jamais, il est vrai, la comprendre, sans jamais nous confondre avec elle.

La manière dont M. Reynaud envisage l'origine de la théologie est pleine d'erreurs. Il reconnaît la nécessité de la foi; mais la révélation n'est pour lui qu'un vague et obscur pressentiment, une conjecture tout humaine. Au lieu de conclure des bornes de la raison, et de l'immense besoin de lumière qui est en nous, la nécessité d'une révélation et d'une autorité divine, il admet une sorte d'inspiration individuelle aux formes variables, contraires, progressives, et ne s'aperçoit pas qu'il ne travaille que pour le scepticisme. Toutes ces formes, nous dit-il, sont d'accord avec la forme absolue qui est en Dieu. Mais cette forme ne nous étant pas connue, est pour nous comme si elle n'était pas. La vérité et la certitude sont ruinées par leur base. Dans le cours de cet ouvrage, nous ne cessons de combattre cette hypothèse de la vérité mobile, et de la révélation par l'esprit humain.

des émanations de l'Être créateur. C'est ce qu'ont bien entendu les Brahmes, qui, dans leur cosmogonie, lors du réveil de Brahma, placent sans interruption la création de l'univers à la suite de la production des personnes secrètement contenues dans le Tout-Puissant endormi. »

M. Reynaud s'efforce ensuite de prouver l'infinité du monde, et voit dans cette qualité une preuve nouvelle de son éternité et de sa nécessité. Si le monde est infini, éternel et nécessaire, le monde est indispensable à la vie de Dieu. « *L'existence de Dieu n'était pas bonne*, dit M. Reynaud, *avant l'émanation de l'univers*. » Mais dès lors le monde est partie de Dieu; le monde est Dieu même. Dieu et le monde sont donc identifiés, puisqu'ils sont nécessaires l'un à l'autre. Or, telle est l'erreur du panthéisme.

MM. Leroux et Reynaud, pour corriger le panthéisme de leurs prédécesseurs, semblent admettre en Dieu une vie personnelle et distincte de l'existence du monde. Mais cette vie que Dieu trouve en lui est infinie, ou non. Dans le premier cas, il est impossible que Dieu ait besoin d'une manifestation extérieure, ou de se produire au dehors. La création alors, quelque prodigieuse, quelque indéfinie qu'on la suppose, ne peut rien ajouter à la félicité divine. La création par conséquent ne peut être nécessaire, et partant elle n'est point infinie ni éternelle. Dans la seconde hypothèse, qui est celle de l'*Encyclopédie*, la vie divine ne serait pas infinie, elle aurait

besoin de se compléter par la production du monde. Mais cette vie divine mériterait-elle le nom de vie? qu'est-ce qu'une vie incomplète, qu'est-ce qu'une vie inachevée? et cette vie serait celle de Dieu! Les écrivains de l'*Encyclopédie* se font donc illusion lorsqu'ils distinguent en Dieu une vie intérieure et une vie extérieure, lorsqu'ils lui accordent une vie propre. La vie de Dieu, dans leurs principes, ne peut être que sa manifestation dans le monde et le fini. Il faut donc reconnaître que les panthéistes, en refusant à Dieu une vie propre, la personnalité, l'intelligence, la liberté; en réduisant Dieu à n'être que le principe indéterminé du monde, la force aveugle qui produit tout ce qui existe, ont été beaucoup plus conséquents que MM. Leroux et Reynaud qui, pour échapper aux inconvénients de ce système, font violence à la logique. Ce n'est point ici le lieu de nous occuper de la réfutation du panthéisme. Il nous suffit d'avoir constaté l'identité de la doctrine de l'*Encyclopédie nouvelle* avec cette doctrine.

Les saint-simoniens ne sont pas les seuls philosophes qui aient voulu de nos jours réorganiser la société; M. Charles Fourier a aussi enfanté un nouveau système social et industriel[1]. « Voyant dans la nature les éléments du bien-être répandus avec une sorte de profusion, frappé des vices de la civilisation opérée par l'industrialisme tel qu'on l'a conçu de nos jours, et frappé des malheurs qui pèsent sur les pays les plus

[1] *Histoire de l'économie politique* par M. de Villeneuve Bargemont, dans l'*Université catholique*.

avancés de cette civilisation, M. Fourier avait cherché les causes de cette étrange anomalie. Mais se plaçant hors des croyances catholiques, il crut trouver l'origine du mal dans la contradiction perpétuelle que la société apporte aux vocations naturelles des hommes, et dans le morcellement, par la vie de famille, des intérêts, des travaux et des jouissances que la nature destinait à être mis en communauté. Le remède consistait dans l'association combinée avec l'attraction, l'harmonie et l'équilibre des passions dans lesquelles il reconnaît exclusivement l'indice des vocations naturelles. Dans son plan, l'univers, au lieu d'être morcelé en familles, le serait en agrégations sociales qu'il nomme *phalanstères agricoles et industriels*, et dont la population pourrait être d'environ mille huit cents habitants de tout âge et de tout sexe, lesquels seraient divisés en *séries passionnées*, c'est-à-dire classées suivant leur vocation principale. D'après cette méthode, au moyen de la vie commune, par des plaisirs communs et par un travail intelligent et attractif, distribué suivant la loi des attractions ou vocations, on obtiendrait une telle économie de temps, de fatigues et de denrées, et en même temps une telle augmentation de produits de toute espèce, que chaque membre de l'association harmonienne aurait une part de jouissances variées, au moins égale à celle réservée aujourd'hui aux individus les plus riches. De plus, le perfectionnement moral et physique des êtres amènerait une régénération complète dans les familles de

l'espèce humaine. » Quelle que soit la valeur de cette théorie économique et industrielle, elle n'est chez M. Fourier que l'application d'une doctrine métaphysique, cosmogonique et psychologique qui n'est elle-même qu'un panthéisme matérialiste; nous allons en donner une esquisse rapide. Les formules abstraites et le néologisme barbare dont se sert M. Fourier pour exposer son système, en rendent l'accès très-difficile et souvent même impossible.

[1] Il y a trois principes : Dieu principe actif et moteur, la matière principe passif et mu, les mathématiques, principe neutre et arbitral. Dieu a les douze passions, un corps de feu; il n'est pas séparé de la matière; rien ne se fait de rien; le monde est éternel. Les trois principes ne sont qu'un; Dieu est tout ce qui est.

La volonté universelle se manifeste par l'attraction universelle qui produit cinq mouvements : mouvement matériel, organique, instinctuel, aromal, social. De l'attraction universelle vient l'analogie universelle : toutes les passions ont leur analogue dans la nature.

L'homme est un petit Dieu. Toutes les passions sont légitimes. Il en existe douze principales; les unes sont sensitives, les autres sont affectives et distributives. Autant de passions fondamentales, autant d'impulsions légitimes. La loi, le devoir, le bien de l'homme est d'obéir à ses attractions; voilà toute la

[1] *De l'Association domestique agricole*, par M. Charles Fourier. — Article sur Fourier, par M. Reynaud, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1837.

morale. Les idées de vice et de vertu, de bien et de mal, sont radicalement fausses : le bien, c'est le développement harmonique de l'homme; le mal, c'est la civilisation actuelle. L'œuvre extérieure de l'homme, sa destinée terrestre est la gestion et la culture du globe, son but le bonheur, et ses voies l'association, l'harmonie universelle. La volonté de Dieu étant le bonheur de l'homme et le développement complet de tous les êtres, nos passions doivent être pour nous une révélation permanente, car *le bonheur consiste à avoir beaucoup de passions et beaucoup de moyens de les satisfaire.*

Le devoir vient des hommes, l'attraction vient de Dieu. Le devoir varie de siècle en siècle et dans chaque région, tandis que la nature des passions a été et restera invariable chez tous les peuples.

L'immortalité de l'âme n'est pas autre chose que la métempsychose; nous renaîtrons sous des formes nouvelles.

Après ces doctrines viennent des prophéties. La terre, les climats, l'humanité, seront transformés au moyen de l'organisation phalanstérielle. Des révolutions sidérales s'opéreront, qui placeront notre globe dans des conditions nouvelles; une nouvelle création se développera en lui. Ici l'imagination de Fourier prend un libre essor; elle peuple notre terre d'animaux merveilleux ; les facultés humaines sont élevées à leur plus haute puissance ; la terre est le séjour des délices; le bonheur y coule à plein bord.

Le panthéisme de M. Fourier et ses tendances ma-

térialistes sont évidents; son système philosophique n'offre donc rien de nouveau. Nous nous bornerons à une remarque sur la base morale de cette théorie, la légitimité de toutes les passions et la nécessité de leur développement. Ne donner d'autre loi à la passion que la passion elle-même, nier la loi morale destinée à régler et à diriger la passion, admettre dans le sens le plus absolu la légitimité de toutes les passions, c'est diviniser tous les désordres, tous les vices, toutes les dégradations qui peuvent rabaisser l'homme au-dessous de la bête. Espérer et croire qu'avec le principe de la légitimité des passions on pourra arriver à les satisfaire, à leur poser les bornes qui cependant sont indispensables à l'existence de l'association, c'est méconnaître entièrement la nature de l'homme et celle de la passion, c'est s'abuser soi-même et abuser ses lecteurs.

Qu'il est triste de trouver parmi les adversaires de la vérité un nom qu'on avait appris à respecter et à chérir! M. de Lamennais, au moment de sa fatale scission, et pour établir une transition entre son passé et son présent, a émis dans la préface de ses *Nouveaux Mélanges*, la doctrine des idées progressives et de la vérité mobile. Il veut retenir encore, il est vrai, des vérités immuables; mais dès qu'on admet qu'une seule vérité peut devenir une erreur, que les croyances qui ont été vraies et utiles peuvent devenir fausses et nuisibles, dès lors toute vérité immuable échappe. Par quel moyen fera-t-on le discernement des vérités immuables et des vérités progres-

sives ? La raison individuelle ne peut être compétente ici. Aura-t-on recours au sens commun, à l'autorité du genre humain ? Mais si le sens commun, si le genre humain ont pu être dans l'erreur sur un point, pourquoi ne le seront-ils pas sur tous? Quelle garantie aurons-nous de leur infaillibilité? Les croyances les plus enracinées, les plus vivantes ne seront-elles pas des formes passagères de l'intelligence? On le voit, toute vérité disparaît, et M. de Lamennais ne peut échapper au scepticisme que par le panthéisme. C'est là où aboutira, nous n'en doutons pas, la direction nouvelle que cet écrivain célèbre a prise. Puisse-t-il, après avoir touché la dernière limite de l'erreur, revenir à cette vérité catholique qui a inspiré son génie et fondé sa gloire ! Puisse-t-il consoler l'Église autant qu'il l'a affligée !

L'examen que nous venons de faire de la philosophie contemporaine nous conduit à ce résultat important : toute intelligence qui se place hors du catholicisme est de fait aujourd'hui entre deux abîmes, le scepticisme ou le panthéisme. Or, le scepticisme n'est pas une solution ; le scepticisme, c'est la mort. La société, la vie, s'arrêteraient si le scepticisme devenait dominant, s'il pouvait passer dans la pratique. Il ne reste donc plus d'autre refuge aux esprits que le panthéisme ; latent ou manifeste, en tendance ou avoué formellement, il est le fond de toute la philosophie moderne. Nous avons constaté ce fait ; ce fait est certain ; il nous reste à en chercher la raison.

CHAPITRE III.

Il n'y a plus de milieu possible entre le catholicisme et le panthéisme.

Les systèmes nouveaux qui se sont produits de nos jours décèlent l'insuffisance des systèmes anciens. — Un mot sur l'athéisme, le déisme du XVIII[e] siècle, et la méthode individuelle. — Raisons qui ont porté les esprits à chercher une philosophie nouvelle. Cette philosophie nouvelle, de fait, n'est que le panthéisme. — Raisons de ce fait. Besoin d'une explication universelle qui ne trouve sa satisfaction réelle ou apparente que dans le catholicisme ou le panthéisme. Deux notions de la vérité et deux méthodes d'investigation de la vérité. Première notion de la vérité : elle est divine, absolue, immuable, éternelle; cette notion de la vérité et la méthode qu'elle engendre mènent l'esprit au catholicisme. Deuxième notion de la vérité : la vérité est mobile, changeante, progressive; cette notion de la vérité et la méthode humanitaire ne sont que le panthéisme. Point de milieu entre ces deux notions et ces deux méthodes.

Un fait d'une haute importance se révèle dans l'étude que nous venons de faire de la philosophie contemporaine. Cette apparition de systèmes nouveaux décèle d'une manière bien évidente l'insuffisance des systèmes du dernier siècle. Ces systèmes ont été dépassés et abandonnés, parce qu'ils ne répondaient pas à toutes les questions que peut soulever l'esprit humain, ou que du moins ils n'y répondaient que d'une manière incomplète. Arrêtons-nous un instant à considérer l'insuffisance de ces anciens systèmes, anciens non par leur date, mais par l'immense intervalle qui nous sépare d'eux et que l'opinion a franchi.

L'athéisme mécanique a été la religion de la plupart des beaux esprits du dernier siècle; il a encore trouvé des apôtres au commencement du nôtre. Cette doctrine est la négation de tout esprit, de toute intelligence, et elle veut expliquer le monde par la matière et le mouvement, par des lois purement mécaniques, par les forces aveugles de la nature. Il ne s'agit point ici de réfuter directement ce système, mais de montrer combien il est incomplet. Il vient en effet se briser contre des faits qu'il nie en vain. La conscience humaine réclame avec son irrésistible puissance contre ces négations impies et folles. Non, jamais on n'expliquera l'ordre et l'harmonie du monde par le hasard ou par des nécessités aveugles. Jamais on ne rendra compte de l'intelligence par la sensation. Le monde physique lui-même ne peut s'expliquer par le mouvement seul. L'athée n'explique donc pas le monde. Explique-t-il mieux l'homme? Interrogez-le sur l'origine et la fin des choses, sur la destinée humaine; demandez-lui la raison du mal et son remède; dites-lui de vous raconter le rôle de l'humanité dans le monde, la loi de ses développements historiques. Écoutez ses réponses où l'arbitraire le dispute à l'absurde, et rougissez pour la raison humaine.

Le déisme qui n'est qu'un athéisme déguisé, suivant l'expression remarquable de Bossuet, nous offre le même caractère d'impuissance et les mêmes lacunes. Une observation bien simple servira à nous en convaincre.

Le déisme est un système purement négatif, qui, laissant à chacun le soin de se créer ses croyances, donne naissance à une diversité infinie d'opinions et de doctrines. La source de ces diversités se trouve dans la base du déisme, la souveraineté absolue de la raison individuelle, ou la négation du principe d'autorité et des caractères extérieurs de la vérité. La faculté de raisonner est très-inégale chez les hommes; elle dépend du degré d'exercice, de culture, de justesse du jugement. Cependant c'est cette faculté seule, si inégale, si diverse chez les individus, qui doit déterminer, d'après le déiste, toutes les croyances, tous les actes de l'homme. Qu'on ne s'étonne plus dès lors de l'anarchie qui a toujours désolé l'école déistique. Nous disons l'école, et non pas la religion des déistes; car le déisme n'est point une religion; à moins qu'on n'appelle religion l'absence de tout dogme fixe, un culte arbitraire, une morale sans base. Le déisme n'a jamais pu formuler un dogme, un précepte; tout ce qui a été établi par les uns a été détruit par les autres au même titre, et toujours au nom de la raison. Les systèmes les plus divers, les plus contradictoires même se sont donc produits dans son sein. Et pourtant une seule explication des choses est la vraie. En admettre un grand nombre, en admettre de contradictoires entre elles, c'est avouer l'impuissance de l'esprit humain à résoudre les problèmes qu'il agite. Les théories déistiques ne peuvent donc nous suffire, et une nouvelle preuve de cette insuffisance,

[redacted]

c'est qu'il est des questions importantes sur lesquelles le déisme garde un silence absolu. L'origine des choses, la nature du mal, l'origine et la fin des religions positives, la marche et le développement de l'humanité, sont autant de questions sur lesquelles on chercherait vainement des lumières dans les écrits des déistes. Le christianisme seul arrêtera éternellement ces philosophes : qu'ils expliquent, s'ils le peuvent, son origine, ses caractères, son influence dans le monde ; qu'ils essaient de contenter la raison la moins difficile ; on peut les défier d'y parvenir.

Ce n'est point assez pour l'esprit moderne d'être sorti du cercle de l'athéisme et du déisme, tels que les concevait le dernier siècle. La méthode individuelle elle-même est tombée dans un grand discrédit. Trois siècles de révolutions religieuses et politiques avaient constitué l'individualisme. La raison individuelle paraissait à jamais destinée au gouvernement des intelligences. Son triomphe était proclamé partout ; son empire devait être éternel. Et cependant, voilà des philosophes qui sentent se briser dans leurs mains l'instrument qu'on disait propre aux plus grandes choses, avec lequel on devait achever l'affranchissement de l'esprit humain, et fonder, d'une manière parfaite et durable, le bonheur sur la terre. Des paroles de dédain sont jetées à la raison individuelle ; et ces paroles ne partent pas de bouches catholiques. On lui dit en face qu'elle ne peut pas tenir seule les rênes de l'intelligence, et qu'elle est inhabile à conduire le char des destinées

humaines. On invoque la raison des siècles; on proclame la nécessité de la tradition.

Nous avons vu que cette attaque contre la méthode individuelle était partie des rangs de l'école progressiste. M. Leroux, nous l'avons vu, a proclamé la nécessité de la tradition; et quoique la manière dont il entend la tradition soit pleine d'erreurs, et qu'il l'établisse sur un fondement ruineux, cet aveu n'en est pas moins remarquable.

Les systèmes anciens ont donc été dépassés parce qu'ils devaient l'être. Leur insuffisance, les lacunes de la méthode rationnelle, l'anarchie intellectuelle et tous les maux qu'elle entraîne, ont porté les esprits à s'enquérir d'une philosophie nouvelle. Tout était ébranlé ; le sol tremblait sous les pas. On sentait le besoin de raffermir l'esprit humain, de reconstruire une doctrine qui pût servir de lien aux esprits divergents; on voulait fonder quelque chose. Mais le pouvait-on au moyen d'une philosophie purement négative? Non; et on le comprenait bien. Deux voies se présentaient alors aux esprits : rentrer dans les doctrines du catholicisme, ou se frayer des routes nouvelles sans savoir où l'on irait aboutir. C'est au second parti que l'on s'est arrêté; alors ont paru l'éclectisme moderne, et tous les nouveaux systèmes dont nous venons d'esquisser l'histoire. Dans cette histoire nous avons constaté deux faits immenses : les tendances panthéistiques dans tous les systèmes contemporains qui ne sont pas un panthéisme net et avoué, et l'apparition de

grands systèmes hautement et formellement panthéistes. Quelque incomplets que soient les premiers, quoiqu'ils ne soient le plus souvent que des fragments de systèmes plus vastes qu'ils ne savent ou ne veulent avouer, en les ramenant à leurs bases métaphysiques et logiques, en forçant les conséquences à sortir de leurs principes, nous croyons avoir démontré, pour tout esprit attentif, que le panthéisme est le fond de tous ces systèmes, leur point de départ et leur point d'arrêt.

Mais ce fait si grave est-il un produit du hasard, est-il le résultat d'un caprice de la raison systématique? Non, gardons-nous de le penser. Il y a dans ce fait une loi de l'esprit humain; ce fait est parfaitement logique. Lorsque l'esprit humain a épuisé les systèmes particuliers, trop incomplets pour rendre raison des choses, le besoin de généralité, un des plus nobles instincts de notre nature intellectuelle, le besoin d'une explication plus compréhensive et universelle, le domine. Alors il doit opter entre le catholicisme et le panthéisme; il n'y a pas d'autre issue pour son activité; car il ne trouve que dans ces deux doctrines la satisfaction réelle ou apparente du besoin de généralité, sa loi première. Les réflexions suivantes vont nous en convaincre.

Les questions les plus importantes que l'esprit humain puisse soulever, et dont les anciens systèmes, comme nous venons de le voir, ne donnent qu'une solution si incomplète, sont celles de l'être,

de Dieu, de la nature de l'homme, de l'existence du mal, des rapports du créé et de l'incréé, du fini et de l'infini, de l'origine et de la fin des choses. Ces questions qui sont à peine ébauchées par la philosophie rationaliste, ces questions qu'elle redoute parce qu'elle ne se sent pas la force de les résoudre, forment le terrain où la logique catholique aime le mieux à se développer. Là, elle étale toutes ses richesses; elle invoque à la fois la tradition, le sentiment, la raison. Quelles admirables spéculations sur l'existence et les perfections de Dieu les philosophes catholiques, depuis saint Augustin jusqu'à Malebranche, ne nous présentent-ils pas! La question du mal, à cause de sa liaison avec les bases du christianisme, a appelé surtout l'attention des philosophes chrétiens. Ils se sont enfoncés avec courage dans ces obscures profondeurs; et ils nous donnent la solution la plus complète, la plus satisfaisante de la plus difficile des questions[1]. Riches de toutes les traditions divines et humaines, quelles lumières n'ont-ils pas jetées sur l'origine et la fin des choses, et, en particulier, sur l'origine et la fin de l'homme? Au moyen de leurs principes la philosophie de l'histoire devient possible.

Les philosophes panthéistes[2] aussi ont abordé franchement ces ardues questions; ils les ont envisagées en face; et, plus hardis que les déistes, ils

[1] Saint Augustin, *De libero arbitrio.* — Leibnitz, *Théodicée.*
[2] Les Alexandrins. — Jordano-Bruno. — Spinosa. — Les Allemands.

ont formulé une solution. Ce n'est point ici le lieu de comparer la solution catholique et la solution panthéistique, de faire sentir la supériorité de la première sur la seconde. Il nous suffit de constater ce fait important, et qu'un homme instruit reconnaîtra sans peine : c'est que les questions les plus importantes, comme les plus difficiles de la philosophie humaine, questions devant lesquelles le déisme tremble et recule, forment le domaine favori de la science catholique, et ont été traitées par les philosophes chrétiens avec un luxe de développements qui étonnent la pensée. Les philosophes panthéistes aussi se sont attachés à ces questions fondamentales, et ont voulu les résoudre d'après leurs principes. Ce fait seul nous semble prouver que, pour tout esprit élevé, il n'y a plus de milieu possible entre le catholicisme et le panthéisme, puisque ces deux doctrines prétendent seules nous donner une explication vraiment universelle.

Mais portons plus loin la démonstration, et donnons une preuve rigoureuse de la proposition fondamentale de ce chapitre. La vérité est l'objet propre de la raison de l'homme ; la vérité est le but où doit tendre tout développement de l'intelligence. Mais, pour arriver à elle, il faut déjà en avoir une notion ; toute méthode d'investigation de la vérité suppose déjà une idée de ce qu'on cherche ; et c'est sur cette idée que la méthode tout entière est basée. Or, nous disons qu'il n'y a que deux notions de la vérité, qu'il ne peut y avoir par con-

séquent que deux méthodes d'investigation de la vérité, que l'une de ces méthodes mène l'esprit au catholicisme, et que l'autre n'est que le panthéisme.

La vérité est ce qui est; la verité et l'être sont identiques. Nous concevons l'être sous les deux grandes catégories de l'absolu et du relatif, du nécessaire et du contingent, de l'éternel et du temporel, de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier, de l'immuable et du variable, de la cause et de l'effet; en un mot, nous concevons l'être sous les deux grandes idées de l'infini et du fini. L'infini nous donne une image de lui-même, ou une idée de la vérité, une, absolue, nécessaire, immuable. Le fini, par opposition à l'infini, ne nous apparaît, en quelque sorte, que comme une négation de l'être, un vrai non-être. Assemblage de rapports qui se soutiennent par une mutuelle négation, succession de moments qui échappent lorsqu'on croit les saisir, le fini ne nous présente que l'ombre de l'être; et la vérité qui l'exprime n'est qu'un reflet mobile, vacillant, insaisissable.

Pure négation, simple limite par lui-même, le fini tient de l'infini toute la réalité qu'il possède; il ne subsiste que par une participation réelle à l'infini, par les rapports vivants qui l'unissent à Dieu. Ces rapports, ces lois qui harmonisent et unissent tous les êtres entre eux, et le monde avec Dieu, nous donnent l'idée d'une vérité médiatrice entre l'infini et le fini, le créateur et la créature, Dieu et le monde. C'est dans cette vérité médiatrice que les

intelligences aperçoivent leur nature, leur fin, et les lois qui doivent les y conduire. C'est dans cette vérité que se trouvent toute lumière, toute science, toute certitude.

Or, cette vérité médiatrice vient de Dieu; elle est Dieu même. Elle doit donc être comme Dieu, une, absolue, éternelle, immuable, invariable[1]. Les hommes qui sont faits pour cette vérité, puisque c'est en elle qu'ils doivent découvrir la loi qui doit les conduire à leur fin, peuvent cependant l'ignorer; ils peuvent n'en voir qu'une face. Et lorsque cette ignorance sera dissipée, lorsque la vérité connue déjà sera mieux connue encore, lorsqu'on découvrira des vérités nouvelles ou des faces inaperçues de la vérité une, alors l'homme fera des progrès réels dans cette connaissance; et c'est cette grande faculté qui fait de lui un être perfectible et progressif. Mais la vérité en elle-même reste toujours immuable; une vérité progressive et perfectible est un non-sens; et lorsqu'une idée juste est déposée dans un esprit, elle est en elle-même impérissable et éternelle. Telle est la première notion de la vérité; or, nous disons que cette notion de la vérité mène au catholicisme et engendre la méthode catholique.

Le catholicisme part d'une révélation divine; il croit que les vérités divines sont conservées sur la terre par une autorité vivante et infaillible; enfin il

[1] On sent bien que nous ne prétendons pas nier les vérités contingentes et relatives; elles forment un ordre à part dont nous ne devons pas nous occuper ici.

assigne à cette société, dépositaire de la vérité et de la parole divine, des caractères qui la distinguent de tout ce qui n'est pas elle, et permettent à tous les hommes de lire sur son front le sceau de Dieu. Or, en approfondissant la notion de la vérité divine, nous allons être amenés à tous ces résultats.

Lorsque l'esprit de l'homme, dans le silence de la méditation, s'élève à la notion des idées éternelles et nécessaires, immuables et universelles ; lorsqu'il perçoit la vérité, lorsqu'il voit Dieu lui-même ; s'il rentre en lui-même, après avoir joui de cette magnifique lumière ; s'il s'interroge, que pensera-t-il de sa propre nature? Être d'un jour, mobile et changeant, ombre de l'être, il reconnaîtra sans doute qu'il n'a pu tirer de lui-même cette grande idée de la vérité ; il reconnaîtra avec gratitude que cette idée est venue le trouver, qu'elle est tombée dans son esprit comme le rayon du soleil dans l'organe de la vision ; il reconnaîtra que cette grande lumière lui a été donnée, qu'elle lui est révélée[1]. Et qu'on ne vienne pas nous objecter que

[1] Nous prenons ici le mot de révélation dans le sens le plus large. Nous croyons que les idées et la parole sont révélées à l'homme ; c'est la révélation, dont parle saint Jean, qui éclaire tout homme venant au monde, et qui est la source véritable de la raison. Cette révélation primitive et naturelle, que toute bonne psychologie constate, est en harmonie parfaite avec l'enseignement qui nous représente la religion comme née d'une révélation, se conservant et se développant par la révélation. Il y a révélation dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel ; il y a des vérités naturelles et des vérités surnaturelles qui viennent toutes de Dieu. Les premières forment le domaine de la raison naturelle, les secondes celui de la foi divine. Les vérités naturelles, les premiers principes avec leurs conséquences immédiates, évidents et certains par eux-mêmes, constituent le sens commun de l'humanité, et jouissent de cette unité, de cette immutabilité, caractères indélébiles du vrai. Cependant, malgré leur évidence et

l'homme découvre dans l'ordre naturel des lois immuables, sans qu'il soit besoin d'une révélation divine. Non, l'homme ne serait pas capable de reconnaître des lois immuables, même dans l'ordre physique, s'il n'avait auparavant l'idée de l'immutabilité; et il tient cette idée de la révélation divine. Mais cette révélation divine, origine de la vérité, est faite pour les hommes, et s'adresse aux hommes. Elle devra donc revêtir un langage humain, et se fixer dans des formules nécessaires. Alors la vérité divine deviendra le dogme divin. Cette révélation n'existe pas seulement pour une génération; elle s'adresse à toutes les générations, à la société tout entière. Elle devra donc se perpétuer avec la société. Ainsi la vérité deviendra une tradition sociale; et, dans son extériorité, elle devra conserver toujours sa nature divine; elle devra porter le sceau de sa céleste origine. La tradition divine, le dogme divin, seront donc, comme l'idée divine elle-même, uns, perpétuels, invariables, universels[1]. Confiés cepen-

la sanction du sens commun, ces vérités ont été souvent altérées dans la conscience humaine, et seules, elles sont insuffisantes pour tous les besoins de la vie religieuse et morale. Il était donc nécessaire que ces vérités fussent rétablies, promulguées et complétées par une révélation surnaturelle et positive. La constitution de cette révélation positive doit être en harmonie avec celle de la raison elle-même. Dans la déduction ci-dessus, nous nous appliquons à montrer cette harmonie, sans nier, comme on l'a prétendu, la certitude propre aux vérités naturelles.

[1] Ce principe est d'une rigueur métaphysique évidente. Il est évident que, dans l'ordre métaphysique, la vérité est universelle. Il est évident aussi que la vérité métaphysique exprimée dans le langage humain, devenue un dogme et une tradition, est faite pour tous les hommes, s'adresse à tous les hommes sans aucune distinction de lieux ni de temps : dans ce sens, elle est encore évidemment universelle. Quant au ministère, chargé de l'enseignement de la vérité, il a subi les

dant à l'homme, quel sera leur sort? Que deviendra le dogme immuable et invariable laissé à la raison mobile de l'homme, le dogme éternel et universel abandonné à l'homme dont la vue est si courte, dont la vie est d'un jour? La vérité sera détruite, du moins dans son extériorité, dans son expression sociale. La révélation divine périra dans les mains de l'homme, si Dieu n'assiste l'homme, le ministère, la société, à qui il aura confié le dépôt de sa vérité. Or, le catholicisme nous assure que Dieu n'a point manqué à son ouvrage, qu'il ne s'est pas manqué à lui-même; il nous l'assure et il le prouve. On voit donc avec quelle rigueur toutes les bases de la constitution de l'Eglise catholique se déduisent de la notion d'une vérité divine.

La seconde notion de la vérité nous la représente comme mobile, variable et progressive. L'homme, du moins dans l'ordre métaphysique et moral, ne possède pas la vérité absolue, ni des principes et des lois immuables. La vérité est essentiellement relative aux âges, aux mœurs; elle suit les mouvements du temps, les modifications de l'espace. Tout change dans l'esprit humain, idées, religions, lois et mœurs : la vie est dans ce changement. La vérité, comme la vie, se développe sous toutes les formes; et toutes les formes de la vérité, comme celles de la vie, sont également légitimes. La vérité n'est donc

phases des âges divers de l'humanité. Mais la vérité a toujours eu sur la terre un organe extérieur. L'Église chrétienne a succédé à l'Église mosaïque et à l'Église patriarcale.

pas le point de départ de l'humanité ; elle est plutôt le terme où elle arrivera ; elle est l'enfantement progressif des siècles. Cependant l'homme prétend toujours à la vérité absolue ; de là le dogmatisme et l'erreur. Le lecteur n'oubliera pas que nous ne sommes ici qu'historien, et que, dans les chapitres précédents, nous avons cité les passages des philosophes qui ont développé cette notion de la vérité, et fourni les preuves de ce que nous ne faisons ici que rappeler.

Cette notion de la vérité engendre la méthode humanitaire qui veut constater le progrès sans un point fixe de départ, sans un but fixe pour diriger sa marche. Ce progrès est une progression mathématique qui partirait de zéro et qui aboutirait à zéro ; ce progrès flotte entre deux néants.

Nous disons que cette notion de la vérité, et la méthode humanitaire qu'on en peut déduire, ne sont que le panthéisme. Le panthéisme consiste à absorber le fini dans l'infini. Or, c'est à ce terme que viennent aboutir et la notion d'une vérité mobile et la méthode humanitaire. La vérité, comme nous l'avons dit, n'est que la manifestation de l'être. Une vérité relative, mobile et variable ; une vérité qui revêt des formes opposées, contradictoires même, n'est que l'image du fini, de cet être qui approche du néant. Or, s'il n'y a pas d'autre vérité pour l'homme, il s'ensuit que pour l'homme le fini est l'unique manifestation de l'infini. Manifestation unique de l'infini, le fini est aussi sa manifestation nécessaire ; le fini n'est qu'un

aspect de l'infini. Mais dès lors le fini et l'infini sont identiques; le fini est absorbé dans l'infini. Les oppositions, les contradictions même qui se développent dans la vie de l'humanité, dans les idées et dans les croyances, viennent ainsi s'harmoniser dans l'identité universelle.

En un mot, pour tout homme qui entend le langage philosophique, la vérité, l'être, Dieu, sont des mots synonymes. Dire donc que la vérité est muable, variable, progressive, c'est dire que Dieu lui-même est changeant et progressif; c'est confondre Dieu avec le monde. Mais absorber le fini dans l'inni, confondre Dieu avec le monde, n'est-ce pas le panthéisme?

Et qu'on ne vienne pas nous dire que la vérité est telle pour l'homme, qu'elle nous apparaît telle; mais qu'en elle-même, elle est parfaitement une, absolue, immuable. Que nous importe cette vérité si nous ne pouvons pas la connaître? Il s'agit ici de l'homme, de ses croyances, de ses intérêts; et nous affirmons que cette notion de la vérité mène l'homme au panthéisme.

Qu'on n'imagine pas non plus entre les deux notions de la vérité que nous venons d'exposer, entre les résultats si différents qu'on en peut tirer, un milieu illusoire. Qu'on n'imagine pas qu'il puisse exister en même temps une vérité divine, absolue et immuable, et une vérité divine, mobile et changeante. Qu'on ne pense pas qu'il puisse exister des idées, des croyances vraies aujourd'hui et fausses demain. Car, comme

nous l'avons déjà fait observer, par quel moyen feraiton le discernement des idées immuables et des idées changeantes; des idées qu'il faudra toujours regarder comme vraies, et de celles qui devront être abandonnées comme des formes vieillies et impuissantes?

Vous n'avez que la raison de chacun, ou la raison de tous pour opérer ce discernement. La raison de chacun, la raison individuelle, pourrait-elle, sans crainte d'erreur, faire ce choix? Qui oserait le soutenir et l'investir d'une pareille mission? Sera-ce la raison de tous, la raison générale? Mais si cette raison a pu un jour regarder comme vrai ce qui était faux; si elle brise aujourd'hui l'idole de la veille, n'infirme-t-elle pas sa propre autorité? ne se brise-t-elle pas elle-même?

Ainsi point de milieu entre ces deux notions de la vérité, point de milieu entre ces deux méthodes, point de milieu entre le catholicisme et le panthéisme.

CHAPITRE IV.

Histoire du panthéisme.

I. Du panthéisme à l'état de dogme religieux ou du système de l'émanation. — L'Inde paraît avoir été le berceau de cette erreur; théologie indienne d'après les Védas et le Code de Manou. — L'Égypte. — La Chaldée. — La Perse. — La Chine. — La Grèce : doctrines antiques; doctrines des mystères. — Essence de la théorie de l'émanation. — Son origine. — Ses résultats.

II. Du panthéisme philosophique. — L'Inde: école Védanta. La Grèce : école Italique, Pythagore, Timé de Locres, Ocellus de Lucanie. École métaphysicienne d'Élée, Xénophane, Parménide, Zénon. — Gnostiques. — Néoplatoniciens : Plotin, Proclus. — Moyen âge : Scot-Érigène, Amaury de Chartres. — Époque moderne : Jordano Bruno, Spinosa, Fichte, Schelling, Hégel.

Avant d'examiner le panthéisme dans ses principes, ses preuves et ses conséquences, il est important de faire connaître son histoire. Elle ne sera traitée ici que d'une manière sommaire. Nous tâcherons cependant de ne rien omettre de nécessaire à l'intelligence de ce système. Les historiens de la philosophie seront nos guides dans ces recherches.

Le panthéisme nous présente deux aspects qu'il est très-important d'étudier en particulier; sans cette distinction nécessaire, il y aurait de la confusion dans cet exposé. Le panthéisme s'offre à nous sous deux formes bien tranchées; d'abord sous la forme d'un dogme religieux, ensuite sous celle d'un système philosophique. Celui-ci ne paraît avoir été que

le développement d'une grande erreur religieuse qui fut une des bases de l'ancien polythéisme, et qui est connue sous le nom de système de l'émanation.

Du système de l'émanation.

Pendant que les saints patriarches hébreux conservaient, comme la plus noble portion de leur héritage et comme l'espérance du genre humain, la notion de l'unité et de la spiritualité de Dieu, et le dogme de la création, les hommes, se précipitant dans l'amour du monde extérieur, oubliaient et altéraient les vérités primitivement révélées, les dogmes sacrés auxquels est attaché le salut. La nature, substituée au Créateur, reçut leur coupable encens; le dogme de la création fut remplacé par la théorie de l'émanation. Dès lors tous les germes du polythéisme, cette source féconde de toutes les corruptions, furent implantés dans la pensée et le cœur de l'homme. Ils ne tardèrent pas à se développer et à porter tous leurs fruits de mort. Quand on cherche l'origine historique de quelque grande erreur, le premier théâtre de son apparition sur la terre, il semble qu'il faut se tourner vers l'Inde, cette mère de toutes les superstitions humaines, et qui mérite mieux que la Grèce le titre de mensongère. C'est dans l'Inde, en effet, que nous trouvons les plus anciens monuments du système de l'émanation.

On ne peut douter que ce système ne soit le fond de la théologie brahminique, lorsqu'on considère les

théogonies et les cosmogonies renfermées dans les Védas et le code de Manou. La théologie indienne nous montre tous les êtres sortant de Brahm pour rentrer en lui. Brahm, la substance première et infinie, l'être indéterminé, lorsqu'il sort de son sommeil divin, donne d'abord naissance à Maya, la matière, l'illusion, source de tous les phénomènes et de toutes les existences individuelles. Après Maya ou avec elle, sort du sein de Brahm la Trimourti, qui se compose de Brahma le créateur, de Vichnou le conservateur, et de Siva le destructeur des formes. De l'union de Brahm, qui contenait les types des êtres, avec Maya, principe de l'individualisation, résulta la création tout entière, qui fut d'abord condensée en deux grands êtres originaires et typiques, Mahabhouva qui est la condensation des âmes et des éléments subtils, Pradjapati qui est la condensation de tous les éléments grossiers. Les génies et la race humaine furent produits ensuite[1].

Voici comment le monde fut créé, d'après le Rig-Véda, le premier des livres sacrés : « Alors il n'y avait ni être ni non-être, ni monde, ni ciel, ni rien au-dessus, ni quoi que ce soit qui fût pour le bonheur de quelqu'un enveloppant ou enveloppé ; ni eau, ni chose profonde et terrible ; la mort n'était point encore, ni l'immortalité, ni la distinction du jour et de la nuit.... Mais *Tad* (lui) respira en souf-

[1] Colebrooke. *As. Rech.* Boulland. *Essai d'Histoire universelle*, Tom. 1, pag. 112. — *Précis de l'histoire de la philosophie, publié pour le collége de Juilly.*

flant seul avec *soudda* (elle) qui habitait en lui. Rien *de ce qui a existé depuis n'existait autre que lui* [1].

La création et la destruction des mondes sont considérées comme la vie et la mort de Brahma. Brahma, le premier né des êtres, est regardé comme l'*unité cosmique*. Sa vie est la durée d'un univers, qui est détruit par un Maha Pralaya, lorsque Brahma meurt ; et un nouvel univers reparaît, lorsque naît un nouveau Brahma. La cosmogonie de Manou renferme la même doctrine. Tous les êtres sortent de Brahma par une progression décroissante [2].

S'il pouvait rester encore quelques doutes sur le fond de cette théologie, qui n'est autre que l'émanation, une simple observation suffirait pour les lever. La philosophie Védanta est le système le plus rigoureux de panthéisme qui ait jamais paru, comme nous le verrons bientôt. Il est incontestable que cette philosophie est regardée comme parfaitement orthodoxe, c'est-à-dire en harmonie parfaite avec la lettre et l'esprit des Védas. Ce fait serait inconcevable, si les Védas eux-mêmes ne renfermaient pas le panthéisme sous la forme de l'émanation. Que ces livres aient été altérés et interpolés, nous ne le contesterons pas ; mais, dans leur forme actuelle, il est certain qu'ils renferment tous les germes du panthéisme, et qu'ils y conduisent nécessairement.

Après l'Inde, la contrée où le système de l'éma-

[1] Boulland, *tom.* 2, N. pag. 292.

[2] Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Hindous.*

nation s'est développé avec le plus de suite et d'étendue est l'Égypte. Nous ne possédons pas les monuments originaux et primitifs de l'antique sagesse de ce peuple. Pour la connaître, il faut consulter les historiens grecs, Hérodote, Diodore de Sicile, Plutarque et les philosophes alexandrins, Jamblique et Porphyre. Des données que nous fournissent ces écrivains résulte à peu près le système théologique suivant [1].

Avant tout existe le Dieu sans nom. Il est l'obscurité primitive, l'être incompréhensible, le principe caché de tout ce qui est, la source invisible de toute lumière et de toute vie. Il devient producteur et générateur. Sa première émanation est *Kneph;* c'est la raison effectrice des choses, le créateur, le Démiurge. La seconde émanation est *Phta.* Il est l'organisateur du monde, le Dieu du feu, le principe vital. Les émanations primitives, ainsi que les émanations postérieures, procèdent par *sisygie.* Chacune d'elles a une compagne qui en est comme le diminutif, et qui possède quelquefois des propriétés opposées.

Les pouvoirs divins primitifs, en tant qu'ils constituent l'univers, sont représentés par une double émanation, Osiris et Isis. Osiris est le principe lumineux et actif dans la nature, Isis le principe passif, ténébreux, matériel. Osiris est revêtu d'une robe de lumière sans mélange de couleurs. La robe d'Isis

[1] *Précis de l'Histoire de la philosophie*, page 79.

ou de la matière est teinte de toutes les nuances variées qui se déploient dans l'univers. Isis réfléchit dans la variété la lumière une d'Osiris, comme la matière, sujet de la variété, reçoit toutes les formes que lui imprime le principe actif. Osiris est le père des êtres; Isis en est la mère, elle a tous les attributs de la maternité. Tout ce qui est, tout ce qui respire est produit par le mariage d'Osiris et d'Isis, par l'union de l'esprit et de la matière. Ils sont identifiés, Osiris avec le soleil, Isis avec la lune

Après Osiris et Isis viennent d'autres émanations subordonnées qui correspondent aux grands phénomènes de la nature, résultant de la combinaison du principe actif et du principe passif. Ces émanations ne sont que les causes particulières de ces divers phénomènes.

Le principe du mal est Typhon; son origine est fort obscure dans la théologie égyptienne. Sa mère paraît être Attyr, qui représente probablement le chaos ténébreux, l'état primordial des éléments. Typhon déchire en naissant le flanc de sa mère. Il est revêtu par le symbolisme égyptien de tous les attributs de la force mauvaise et désordonnée. Il s'unit à Nephthys, la perfection, la beauté achevée; de là le mélange du bien et du mal, qui est comme l'essence du monde.

Les diverses émanations sont classées en plusieurs séries, l'ogdoade, la dodécade, la décade.

Si nous tournons maintenant nos investigations vers les autres contrées de l'Orient, où ont existé

dès la plus haute antiquité des doctrines sacerdotales, nous ne trouverons plus dans toute sa rigueur le système de l'émanation. D'autres points de vue ont dominé ces doctrines; chez plusieurs de ces peuples les vérités primitivement révélées ont reçu des altérations moins profondes.

Nous trouvons bien, il est vrai, chez les Chaldéens[1], un grand Dieu placé au plus haut du ciel, appelé Or ou Ur. Il existait sous forme de feu pur, habitait une région inaccessible, et ne pouvait être approché que par des esprits médiateurs. Des profondeurs de son divin abîme émanaient des Œons ou esprits qui produisaient le mouvement du monde. Bel était l'intelligence divine, l'âme du monde, le créateur de l'ordre universel et de l'harmonie musicale, qui unissait le ciel et la terre; sa manifestation extérieure était le soleil. Puis venaient trois classes d'esprits : les dieux, les démons et les héros. Mais à côté de ces émanations du Dieu primitif coexistait la matière éternelle, incréée, incorruptible, appelée Nebo, Beeltis ou Nergal, manifestée par la lune; c'était de son union avec Bel qu'était née la race babylonienne. La cosmogonie chaldéenne nous représente cette matière éternelle sous le symbole d'une femme appelée Omorca. Belus divise la femme par le milieu; il fait d'une de ses parties la terre et de l'autre le ciel. On voit ici deux principes co-éter-

[1] *Essai d'Histoire universelle*, Boulland, tom. 1, pag. 40, tom. 2, pag. 279.

nels; ce n'est plus l'émanation absolue de tous les êtres d'un seul.

Aux doctrines unitaires de l'Inde et de l'Égypte nous venons de voir succéder le dualisme chaldéen qui admet deux principes improduits, s'émanant chacun dans sa sphère.

En Perse[1], le dualisme devient l'antagonisme; la création tout entière est conçue comme une vaste lutte entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, le pur et l'impur, Ormudz et Arhimane. Cependant ce dualisme persan se distingue du dualisme tel qu'il s'est développé plus tard et qui admet deux principes co-éternels, nécessaires, improduits. Dans la doctrine persane, les deux principes sortent de l'unité, du temps sans bornes. L'unité apparaît encore à la fin des temps dans le triomphe définitif du bien sur le mal. Il est incertain si Arhimane est mauvais par nature ou seulement par l'abus de la liberté. Il est incertain également s'il faut entendre la production des deux principes dans le sens d'une création véritable, ou dans celui de l'émanation.

L'existence du système de l'émanation, douteuse chez les Perses, l'est encore bien plus dans les doctrines chinoises. La cosmogonie chinoise[2] est dégagée des fables absurdes qui remplissent celles des Indiens et des Égyptiens. Elle présente la création sous un aspect plus rationnel, plus en harmonie avec les tra-

[1] *Cosmogonie du Boundehesch* dans le *Zend-Avesta*.

[2] *Discours préliminaire du Chou-King*, par le P. Prémare. *Voyez surtout l'Y-King*.

ditions véritables. On peut s'en convaincre en lisant le discours préliminaire de la traduction du Chou-King par le P. Prémare. Cependant Frédéric Schlegel[1] n'a vu que le panthéisme dans la philosophie numérale de la Chine, telle qu'elle est rapportée dans l'Y-King, le livre de l'Unité; dès lors le système de l'émanation s'y trouverait aussi sans doute.

La civilisation grecque prend sa source dans l'Orient. La transmission des doctrines orientales et égyptiennes aux Grecs, par l'intermédiaire de ces premiers sages qui ont jeté toute les bases de la civilisation grecque, est un fait incontestable. Comme ces doctrines provenaient de plusieurs sources, il est difficile d'assigner leur caractère propre; les opinions des savants sont bien partagées à ce sujet. Si l'on admet l'authenticité des fragments de Linus et d'Orphée, si l'on s'en rapporte au témoignage d'Apulée, aux commentaires de Plotin, les anciennes doctrines orphiques, les doctrines enseignées dans les mystères n'étaient que l'ancien système oriental de l'émanation. La cosmogonie d'Hésiode devrait être alors interprétée dans le sens de cette doctrine, avec laquelle elle paraît concorder si bien[2]. En effet, il nous montre tous les dieux et l'univers entier sortant du sein de Chaos. Stobée nous représente sous cette formule la doctrine de Linus : « Une seule action gouverne toutes choses; toutes choses sont du tout, et le tout est de toutes choses : et toutes choses sont un, et cha-

[1] *Essai sur la langue et la philosophie des Hindous.*
[2] *Hesiodi Deorum generatio*, pag. 10-13.

que partie est toutes choses; car autrefois d'un seul tout toutes choses sont nées, et à la fin des années toutes choses seront de nouveau un seul, un seul et plusieurs à la fois[1].» Orphée, disciple de Linus, enseignait, à ce qu'il paraît, la même doctrine. Dans un passage rapporté par Apulée, Jupiter est représenté comme le principe, le moyen, l'essence, le terme de toutes choses et l'esprit universel. Le symbole de l'œuf d'où toutes choses sont sorties, paraît aussi avoir été familier à ce célèbre mystagogue[2].

Les doctrines et les institutions orientales ne tardèrent pas à éprouver dans la Grèce de grandes modifications. « Quelques-uns des États fondés par les premiers civilisateurs de la Grèce, particulièrement dans la Thrace et l'Argolide, semblent avoir été réglés d'après les exemples de l'Asie et de l'Égypte. Mais un tel plan ne pouvait longtemps subsister. La patrie des Hellènes ne pouvait former une monarchie unique, ni plusieurs États gouvernés par le même régime. D'autres forces s'éveillèrent, d'autres rapports s'établirent chez ces peuples. Dans plusieurs lieux, les anciennes dynasties sacerdotales cédèrent devant leurs sujets, lorsqu'à côté de ces petits rois s'élevèrent de grands propriétaires indépendants. Lorsque leurs actions et leur genre de vie eurent introduit de nouveaux chants, et un nouvel ordre de poètes qui n'avaient point de caractère sacerdotal, toutes les

[1] Boulland, tom. II, pag. 46.
[2] *Voyez* de Gérando, liv. 1, pag. 300. *Histoire comparée des systèmes de philosophie.*

hautes connaissances que les castes de prêtres avaient apportées de l'étranger furent renfermées sous le sceau de pratiques cachées et de traditions secrètes. La masse des peuples grecs confondit alors les anciennes idées religieuses qui leur étaient échues en héritage avec la nouvelle poésie, tout empreinte de vives images et des formes d'une religion sensuelle. Cependant les hommes les plus distingués demeurèrent attachés à ces connaissances, dont l'ancienne religion des prêtres conservait le dépôt, et dont la nouvelle poésie avait elle-même emprunté plus d'un emblème. Pythagore et d'autres qui avaient remonté à la source reçurent la transmission de ces doctrines antiques. Ils étaient orphiques, ils s'appelaient orphiques, c'est-à-dire adeptes de l'ancien système de théologie; d'autres philosophes suivirent leurs traces[1]. » Ce passage du célèbre Creuzer nous paraît expliquer pourquoi les doctrines comme les institutions orientales ne purent prendre racine chez les Grecs, et furent remplacées par la mythologie homérique et par la démocratie. Il nous indique aussi la source de la philosophie panthéistique des italiques et des éléates que nous étudierons plus tard.

Après avoir disparu de la scène intellectuelle pour plusieurs siècles en Occident, le système de l'émanation fit dans le monde une nouvelle apparition à l'époque du gnosticisme et de l'éclectisme alexandrin. Mais, mêlé avec une foule de notions logiques et de

[1] Creuzer, *Symbolique*.

considérations rationnelles, il présente plutôt à cette époque l'aspect d'un système philosophique que d'un dogme religieux. Nous en traiterons dans la section suivante.

Il est difficile, peut-être impossible, d'assigner l'époque de la naissance de ce système célèbre que nous venons d'exposer d'après les anciens monuments et les anciennes traditions des peuples. L'antiquité fabuleuse des Indiens et des Égyptiens a été réduite à sa réalité historique par de savants travaux, dont l'illustre Cuvier nous fournit un résumé plein de netteté et de force dans son discours sur les révolutions de la surface du globe. Mais aurait-on assigné, ce qui n'est point fait, une date bien authentique à la composition des Védas et à la fondation de l'empire Égyptien, on n'aurait pas trouvé la date première du système de l'émanation ; car l'introduction de cette erreur a pu être antérieure ou postérieure à ces époques inconnues. Il reste toujours certain que cette doctrine est fort ancienne dans l'Inde, puisque nous la trouvons dans le Manava Dharma Sastra ou Code de Manou, le plus ancien monument écrit du peuple indien. Nous allons ajouter quelques réflexions sur le caractère, l'origine et les conséquences de la théorie de l'émanation.

La théorie de l'émanation n'est que l'altération de la notion de cause proprement dite, ou de la création. L'idée de la création [1] implique la réalisation de

[1] *Précis de l'Histoire de la philosophie.*

ce qui n'était pas; l'idée d'émanation implique seulement ou la manifestation de ce qui existait à l'état latent, ou le dégagement d'une réalité antérieurement existante, mais confondue avec d'autres réalités, ou le développement de ce qui existait déjà avec toutes ses parties constitutives dans un germe. Ces trois sens du mot émanation expriment au fond une seule et même idée; l'évolution d'une réalité antérieurement existante, soit qu'elle fût cachée ou confondue avec d'autres réalités, soit qu'elle n'existât qu'en germe. Cette théorie n'admet donc pas une production véritable, mais seulement un développement des choses. Le dogme de la création, au contraire, nie la préexistence des choses. Rien n'était, selon lui; tout a été fait par une puissance infinie. Il ne peut y avoir d'opposition plus tranchée.

Cette notion de la préexistence des êtres renferme l'idée d'une substance infinie, éternelle, qui sort de son repos par une force interne; revêt une multitude innombrable de formes, et se manifeste par cet ensemble de phénomènes que nous appelons l'univers. L'univers et tous les êtres qui le composent sont tirés de cette substance éternelle et infinie, à laquelle la théorie de l'émanation donne le nom de Dieu; ils sortent de son sein pour y rentrer un jour. Produits par une série d'émanations plus ou moins parfaites dans leur essence, ils subsistent éternellement; par leur essence, ils ne sont pas distincts de la substance divine, ni entre eux. Ainsi, il n'y a dans le monde qu'une seule substance divine; elle devient

l'élément de toutes choses. Tel est, en langage philosophique, le fond de cette théorie que l'ancienne théologie des peuples orientaux nous présente sous des images et des symboles quelquefois imposants, le plus souvent ridicules et absurdes.

Pour trouver l'origine de ce fameux système, il faut remonter à l'origine du polythéisme lui-même, ces deux erreurs étant intimement liées, et s'engendrant l'une l'autre. D'après les plus graves auteurs et le témoignage des livres saints, l'origine du polythéisme se trouve dans l'orgueil de l'homme, qui lui fit oublier Dieu et les vérités divines; dans la corruption de son cœur, qui s'éprit d'un amour désordonné pour les créatures et le monde sensible. Les divers êtres de la nature, les éléments et les forces frappaient d'étonnement et d'admiration des yeux obscurcis par des passions coupables, et qui cessaient peu à peu de voir le Créateur à travers le voile transparent de la création. Le bien-être et le plaisir, unique félicité de l'homme sensuel, le remplissaient de reconnaissance pour les êtres instruments et ministres de ses jouissances. De ces sentiments à l'adoration il n'y a qu'un pas; il fut franchi par l'humanité égarée. La nature fut divinisée, et prit, dans l'esprit et le cœur de l'homme déchu, la place de Dieu.

Que telle ait été la marche des égarements humains, nous en avons pour garant le livre de la Sagesse : « Tous les hommes qui n'ont pas la connaissance de Dieu ne sont que vanité : ils n'ont pu comprendre, par les biens visibles, le Souverain Être; et ils n'ont

point reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages. Mais ils se sont imaginé que le feu ou le vent, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la terre, étaient les dieux qui gouvernaient le monde. Que s'ils les ont crus des dieux, parce qu'ils étaient charmés de leur beauté, qu'ils conçoivent de là combien celui qui en est le dominateur doit être encore plus beau; car c'est l'auteur de toute beauté qui a donné l'être à toutes ces choses [1]. »

Saint Augustin nous fournit un beau commentaire de ce passage, lorsqu'il dit : « Les hommes aimèrent mieux jouir des créatures que de la loi et de la vérité elle-même, ce qui a été le péché du premier homme, lorsqu'il a mal usé de son libre arbitre. Mais dans cet état de condamnation où les hommes sont tombés, ils ont ajouté ce nouvel aveuglement à leurs premières erreurs, de n'aimer pas seulement les créatures, mais de les servir plutôt que le Créateur, et de les adorer dans toutes leurs parties, depuis les plus hautes et les plus relevées jusqu'aux plus basses et aux plus viles [2]. » Enfin, un savant moderne, l'illustre Fréd. Schlegel [3], n'assigne pas une cause différente au polythéisme. « La divinisation de la nature sensible et une religion exaltée et fantastique succédèrent au culte simple et naïf de Dieu, ce qui remplaça et défigura l'antique foi à un esprit éternel et incréé....

[1] *Sap.* cap. XIII, ỳ. 1, 2 et 3.
[2] *De vera religione*, cap. XXXVII.
[3] *Philosophie de l'Hist.* tom. I, liv. IV.

Cette première erreur de l'homme, délaissant Dieu pour la nature sensible, est la source véritable du polythéisme et le fondement commun de toutes les religions païennes, qui présentèrent différentes formes suivant le caractère et l'état social de chaque peuple. »

La divinisation de la nature a donc été la première erreur de l'homme. Mais engagé dans cette route pouvait-il s'arrêter? Par sa constitution intime l'esprit humain est forcé de s'enquérir de la cause des phénomènes qui l'environnent, et de les rapporter à une unité quelconque. Le Dieu créateur, primitivement enseigné à l'homme, n'était pas entièrement effacé de la mémoire des peuples. Obéissant à ses lois constitutives, et combinant les notions altérées des vérités divines qui restaient dans son esprit avec l'erreur nouvelle qui entraînait l'humanité, l'esprit humain enfanta le système de l'émanation. Ce système était accessible aux sens et à l'imagination, que le dogme de la création étonnait. Il paraissait en effet tout simple de supposer l'éternelle durée, sous une forme ou sous une autre, de tout ce qui est. Le spectacle de la nature qui procède par une série incessante de productions et de destructions, pour qui la mort n'est qu'un moyen de perpétuer la vie, dut mettre l'esprit sur cette voie. L'exemple des générations de tous les êtres vivants, qui ne sont que le développement d'un germe, dut expliquer à l'homme la production de l'univers. L'univers, comme l'homme, sortait d'un germe, de l'œuf primitif, et ce ger-

me se développait par une force interne. Cette manière de se représenter l'origine des choses conduisait nécessairement l'esprit à l'idée de l'unité et de l'identité de la substance.

Dieu était donc en toutes choses, et toutes choses étaient Dieu ; elles pouvaient, elles devaient donc être adorées. Ainsi l'erreur du cœur se trouvait confirmée et justifiée par l'esprit. L'imagination exaltée des peuples orientaux s'empara de cette donnée. Elle inventa des images et des symboles qui furent bientôt confondus avec l'objet lui-même qu'ils devaient rappeler, et devinrent comme un second objet divin qui fit peu à peu oublier le premier. Les notions de la pensée, les forces, les éléments, les êtres naturels furent personnifiés. Une immense hiérarchie d'esprits peupla le monde et se distribua la création tout entière. Les hommes adorèrent ces êtres fantastiques créés par leur imagination; ce fut l'époque des mythologies. La théorie de l'émanation, conséquence naturelle de la première aberration de l'esprit humain, lorsqu'il quitta Dieu pour la nature, réagit donc puissamment sur l'erreur populaire. Justifiée à la raison et embellie par l'imagination, cette erreur jeta dans l'esprit et le cœur de l'homme de profondes racines ; elle marqua de sa forte empreinte les mœurs, les institutions, la vie publique et privée des peuples chez qui elle se développa. Enfin elle donna naissance à la philosophie panthéistique.

Du panthéisme philosophique.

Dans cet exposé nous nous proposons de montrer les caractères principaux de divers systèmes de panthéisme, leurs fondements et leurs conséquences. Si nous savons atteindre ce but, le lecteur sera pourvu des données nécessaires pour entrer dans la discussion qui suivra.

Philosophie Védanta.

Parmi les nombreux systèmes philosophiques indiens, presque tous empreints de panthéisme, il n'en est pas de plus important ni de plus remarquable que le système Védanta. Créé par Vyasa à une époque inconnue, il fut achevé vers le commencement de l'ère chrétienne. A partir de cette époque on possède de nombreux écrits consacrés à l'exposition et à la défense de cette philosophie. Nous allons emprunter à l'auteur du *Précis de l'Histoire de la philosophie* son analyse du védantisme, d'après les travaux récents[1]. Nous ajouterons quelques passages de l'Oupnekat, comme confirmation de cet exposé. La philosophie Védanta est le système le plus rigoureux de panthéisme qui ait jamais paru. Son accord avec la doctrine des Védas est si parfait, qu'on peut la regarder comme la traduction philosophique de ces livres sacrés.

« L'homme aspirant au parfait repos cherche dès

[1] *Hug. Vindischmanni, de theologumenis Vedanticorum*, 1833.

lors à s'attacher à quelque chose de fixe et d'absolu qui l'affranchisse de toute vicissitude, de toute transmigration. Il n'y a que deux voies pour y parvenir : la science et les œuvres. Mais les œuvres, passagères de leur nature, ne peuvent produire qu'une satisfaction passagère ; la science, qui contemple ce qui ne passe point, peut seule élever l'homme au-dessus du changement. Quels peuvent être les moyens d'obtenir cette science ? Les sens sont insuffisants, parce que les sensations ne saisissent que ce qui passe ; le raisonnement est insuffisant aussi, parce que, proportionné à l'étendue de chaque esprit, il est essentiellement relatif, et ne peut être la mesure de ce qui est absolu. Il faut donc remonter à une révélation de l'être absolu, immuable ; révélation conservée de siècle en siècle par les maîtres de la doctrine. Mais, pour que le disciple puisse être initié à cette science, des dispositions préparatoires sont nécessaires. Il faut qu'il se dépouille de tout désir de ce qui passe ; il faut qu'il ferme à tous les objets extérieurs la porte de son âme. Il faut enfin qu'il excite en lui un grand désir de la science.

Après cette préparation, le disciple peut recevoir la révélation de la science, et cette science, la voici : Brahma seul existe, et tout ce qui n'est pas Brahma n'est qu'une illusion.

Les védantistes prouvent cet axiome capital, en partant de la notion même de Brahma. Il est l'Être un, éternel, pur, rationnel, affranchi de toutes limites. S'il existait hors de lui des réalités multiples, limitées,

[redacted]

composées, il faudrait qu'elles pussent être produites par Brahma. Mais cette production ne serait possible qu'autant que Brahma posséderait en lui le principe réel d'imperfection, de limitation, de multiplicité, toutes choses qui répugnent à son essence même.

Il suit de là que l'esprit de l'homme, dans ses rapports avec le vrai, existe dans deux états correspondant, l'un à l'état de veille, l'autre à l'état de rêve ou de sommeil. Lorsqu'il considère comme des êtres distincts de Brahma, le monde, les hommes et lui-même, il est à l'état de rêve, il réalise des fantômes; lorsqu'il reconnaît que Brahma est tout, il s'élève à l'état de veille, et la science est ce réveil de l'humanité. Les images que l'homme perçoit dans l'illusion ou le rêve de l'intelligence peuvent l'aider à comprendre comment rien n'existe que Brahma. Il est comme une masse d'argile dont tous les êtres particuliers sont les formes, comme l'araignée éternelle qui tire de son sein le tissu de la création, comme un feu immense d'où jaillissent les créatures en myriades d'étincelles, comme l'Océan de l'être à la surface duquel apparaissent et s'évanouissent les vagues de l'existence, l'écume de ces vagues, les bulles de cette écume qui paraissent distinctes les unes des autres, et qui sont l'Océan lui-même. Mais toutes ces images sont trop imparfaites : les êtres divers ne peuvent tout au plus être conçus que comme les noms multiples de Brahma, et ces noms sont aussi vides, aussi mensongers que des noms puissent l'être.

Lorsque, considérant Brahma à travers le voile de l'illusion, on se demande comment se joue le spectacle de la création, Brahma apparaît à la fois comme actif et comme passif : comme actif, parce qu'il produit les transformations apparentes; comme passif, parce que celui qui transforme est en même temps celui qui est transformé. Ces transformations suivent une progression décroissante, du plus parfait au moins parfait; c'est-à-dire que les formes distinctes qui constituent l'illusion sont de plus en plus marquées. Brahma désira être multiple et il produisit la lumière. La lumière désira être multiple, et elle produisit les eaux; les eaux désirèrent être multiples, et elles produisirent l'élément terrestre ou solide. Plus les choses sont visibles, plus les formes prédominent et plus aussi l'illusion est intense.

Mais dès qu'on sort de l'illusion, toutes les formes, tous les noms, toutes les distinctions s'évanouissent; et l'on n'aperçoit plus que la substance sans distinction, sans nom, sans forme, l'unité pure où le connaissant et le connu sont identiques.

Lorsqu'on est arrivé à cette connaissance supérieure, on est d'abord affranchi de toute erreur et de toute ignorance : de toute erreur, parce que l'erreur est une affirmation particulière qui suppose la distinction des êtres; de toute ignorance, parce qu'en affirmant Brahma on affirme tout. On est affranchi de tout péché, de toute possibilité de pécher, ainsi que de toute obligation quelconque, parce que toutes ces choses supposent la distinction du juste et de

l'injuste qui n'existe pas et qui ne peut exister dans Brahma. On est affranchi de toute activité, parce que l'activité suppose deux termes, l'un qui agit, l'autre sur lequel on agit ; duplicité qui est illusoire, puisqu'elle est la négation de l'unité, de l'identité absolue de toutes choses. On est affranchi de toute affection, de tout désir, car on sait que l'on possède tout. Seulement, avant le phénomène de la mort, l'âme du sage qui est parvenue à la connaissance de Brahma perçoit encore les impressions illusoires, comme l'homme qui est sorti du rêve se souvient dans l'état de veille des impressions qu'il a reçues pendant son sommeil. Mais à la mort, l'âme du sage se dégage entièrement de l'empire de l'illusion; elle est délivrée sous tous les rapports de tout vestige d'individualité, de tout nom, de toute forme; elle se confond avec Brahma comme les fleuves perdent leur nom et leur forme en s'engloutissant dans l'Océan. »

Après cette analyse, on ne sera pas étonné de lire les passages suivants de l'Oupnekat : « Lorsqu'on est complétement purifié, on arrive par une série de lieux jusqu'au trône de lumière où est assis le Créateur, et où le contemplateur s'assied aussi et répond au Créateur qui l'interroge : — Je suis le temps, le passé, le présent et l'avenir; je suis émané de celui qui est la lumière par lui-même ; tout ce qui fut, qui est et qui sera émane de moi; vous êtes l'âme de toutes choses, et tout ce que vous êtes je le suis.... Rien n'existe que le moi, triple dans son

unité, absolu dans son existence, sa lumière infinie et sa joie suprême. La vraie sagesse consiste dans une application constante au moi, qui existe seul dans le monde, et la suprême félicité ne peut être obtenue qu'en se répétant sans cesse : Aham-Eva-Param-Brahma. Je suis moi-même Parham-Brama[1]. »

Panthéisme des Grecs.

Les spéculations philosophiques de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse, nous sont inconnues, ou sont tellement mêlées avec le dogme et les traditions religieuses, qu'il est difficile, peut-être impossible, de les discerner. Nous passons donc immédiatement à la Grèce.

Les heureuses contrées de l'Asie mineure, peuplées de colonies grecques, et voisines des anciens centres des doctrines sacerdotales de la Phénicie et de la Chaldée, furent le berceau de la philosophie grecque. Milet fut le théâtre de l'école ionique; Samos était la patrie de Pythagore. On éprouve un sentiment à la fois d'admiration et de pitié, lorsqu'on assiste à ces premiers labeurs de la réflexion philosophique. Quelle ardeur, quelle enthousiasme animaient ces premiers fondateurs de la philosophie occidentale! Mais n'ayant d'autre appui que les traditions erronées de l'Orient, leur pensée éprouvait d'insurmontables difficultés à se rendre raison de l'o-

[1] Boulland, tom. I, pag. 150.

rigine des choses. Tous les systèmes, hors le vrai, furent essayés. Jamais ces philosophes ne parvinrent à une idée pure de Dieu; jamais ils ne purent le séparer totalement de la matière. Lorsque celle-ci ne prédomine pas, elle apparaît toujours comme incréée et éternelle. Le génie de Platon lui-même ne put dépasser ce cercle tracé autour de la raison égarée. Le christianisme seul pouvait faire luire dans sa pureté et son éclat cette grande notion de la divinité.

Mais nous ne devons nous occuper que des doctrines panthéistes qui ne pouvaient manquer de se produire dès l'origine de la philosophie grecque puisée aux sources orientales. Si la cosmologie dualiste de Thalès nous rappelle la Phénicie et la Chaldée, Pythagore nous ramène à l'Égypte qu'il avait visitée; peut-être même avait-il poussé ses voyages jusque dans l'Inde. Quelle que soit l'obscurité qui environne la personne et les doctrines de Pythagore, tout ce que nous en savons rappelle l'ancien système de l'émanation. Ce fut aussi dans l'école de Pythagore que le panthéisme proprement dit prit naissance chez les Grecs. La théorie des nombres, que les uns envisagent comme un simple symbole dont ce philosophe revêtait ses idées, et que d'autres regardent comme le fond même de sa doctrine, nous ramène, dans les deux hypothèses, aux traditions orientales.

La monade produit la dyade; la monade et la dyade donnent naissance à la tyrade. Ces symboles

désignent d'abord l'unité absolue qui renferme dans son essence l'esprit et la matière. L'unité devient multiple, et ce multiple est l'univers qui brise et sépare l'unité divine. Cette unité, par son brisement, engendre donc l'esprit et la matière. La matière devient principe du mal ; elle enveloppe l'esprit de ses liens impurs. La fonction des esprits sera de s'affranchir des sens et de la matière; ils y parviendront au moyen d'une suite de transformations successives : de là la métempsycose. Il existe une hiérarchie de dieux et de génies, qui communiquent avec les mortels par le moyen des songes. L'univers est un être vivant et animé; il a son âme comme tous les êtres[1].

Le rapport de cette doctrine avec les systèmes égyptiens et indiens est très-frappant.

Le panthéisme se montre avec plus de rigueur chez deux Pythagoriciens célèbres, Timée de Locres et Ocellus de Lucanie. Quoique les ouvrages qui portent les noms de ces philosophes ne soient pas regardés comme authentiques, ils remontent cependant à une très-haute antiquité, et nous représentent les anciennes doctrines pythagoriciennes.

Le livre d'Ocellus de Lucanie[2] a pour objet d'établir que l'univers n'est pas produit, n'a pas commencé, qu'il ne peut donc finir, qu'il ne peut être détruit, qu'il est immuable; que ses parties seules changent et subissent des rapports différents, des

[1] De Gérando, tom. I, pag. 395.
[2] *Sur la nature de l'univers.* De Gérando, tom. I, pag. 424.

combinaisons nouvelles. Cette proposition n'est guère appuyée que sur des jeux de mots. L'auteur donne un sens identique aux mots, Tout, Univers, Monde; il joue ensuite avec subtilité sur le premier de ces termes. « J'appelle Univers et Tout, dit-il, le monde pris dans sa totalité; car c'est pour cela qu'il a été nommé ainsi, parce que c'est un composé régulier du Tout, ce qui est un système ordonné, parfait et complet de toutes les natures. Car rien n'est hors de lui; si quelque chose est, il est compris dans lui; tout est dans le tout, tout est avec le tout, ou comme partie, ou comme production. Tout ce que le monde contient a des rapports nécessaires avec lui; mais le monde n'en a point avec aucun être; il n'en a qu'avec lui-même. Tous les autres êtres sont constitués de manière qu'ils ne se suffisent point à eux-mêmes; ils ont besoin de se concilier avec d'autres êtres qu'eux; les animaux ont besoin de l'air pour respirer; l'œil de la lumière pour voir; les autres sens de même, chacun selon leur objet, et les plantes de même, pour naître et pour se nourrir. Le soleil, la terre, les plantes, les astres fixes, selon leurs fonctions particulières, sont subordonnés à l'harmonie générale. Mais le monde n'a de rapport essentiel avec aucun être différent de lui; il n'en a qu'avec lui-même... La composition du monde comprend la cause active et la cause passive; l'une qui engendre hors d'elle, c'est le monde supérieur à la lune; l'autre qui engendre en soi, c'est le monde sublunaire. De ces deux parties, l'une divine, toujours courante, et l'autre

mortelle, toujours changeante, est composé ce qu'on appelle le monde... Si dans chaque division du monde, il doit y avoir une espèce régnante sur les autres, dans le ciel les dieux, l'homme sur la terre, les démons entre eux, il est nécessaire que le genre humain ait toujours existé : car il est démontré par le raisonnement que le monde a toujours existé, non-seulement avec ses grandes parties, mais avec les parties de ses parties[1]. »

Timée de Locres, dans son livre de l'Ame du Monde, nous présente à peu près la même doctrine[2]; il appelle le monde *le Dieu engendré* qui se découvre à nos sens. L'âme du monde est l'ouvrage de Dieu; placée au centre et s'étendant à la circonférence, elle embrasse l'univers. Dieu a composé l'âme humaine des mêmes rapports et des mêmes qualités que celle du monde; il en a remis la distribution à la nature. Le monde est l'expression exacte de l'idée, son type éternel.

Les premiers Pythagoriciens avaient admis que toutes les existences se trouvaient renfermées dans l'unité absolue. En reconnaissant une production des choses, ils avaient laissé beaucoup de vague sur le mode de cette production; ou bien ils avaient considéré cette production comme une émanation véritable de l'unité infinie. La question de la production des êtres, du mode essentiel de cette production, devait

[1] *Causes premières*, tom. II, chap. II et III, passim. Traduction de l'abbé Lebatteux.

[2] De Gérando, tom. I, pag. 425.

se représenter à la pensée de ces premiers investigateurs. Elle fut l'objet des méditations particulières de Xénophane, contemporain de Pythagore et fondateur de l'école métaphysicienne d'Élée. Les spéculations de Xénophane aboutirent à un panthéisme spiritualiste, qui reçut de Parménide sa forme dernière.

Xénophane se demande si la production des choses est possible, et il nie hardiment cette production. Du principe que rien ne se fait de rien, principe admis dans les écoles antérieures, il tire cette conséquence, qu'une chose n'a pu naître d'une autre chose. « Car ce qui dans la première différerait de la seconde, ce qui serait nouveau n'aurait aucun principe. L'analogue ne peut produire l'analogue; il ne peut produire que sa propre répétition identique; il peut encore moins produire le dissemblable[1]. »

Les philosophes italiques voulaient que toutes les substances préexistassent dans l'unité absolue, mais ils ne s'expliquaient pas d'une manière aussi tranchée sur l'origine de leurs modifications. Xénophane appliqua le raisonnement par lequel ils prétendaient prouver cette préexistence des substances aux modifications des substances elles-mêmes, et conclut avec rigueur que toute production était impossible : il s'appuyait sur ce principe que ce qui préexiste n'est pas véritablement produit. De là résulte cette conséquence générale : « Tout ce qui est est éternel, im-

[1] Aristote, *De Xenophane, Xenone et Gorgia*, cap. I, IV.

muable, et doit exister toujours... De même que les choses qui existent ne peuvent changer, elles ne peuvent être diverses; ainsi tout est *un ;* on ne peut concevoir des êtres dissemblables : l'être est unique, la pensée est la seule substance réelle, persévérante, immuable[1]. »

Cette dernière assertion renfermait le germe de l'idéalisme panthéistique qui devait être développé par le célèbre Parménide. Ce philosophe n'admettait de réalité que dans la pensée absolue, et ne considérait l'existence de tout ce qui est distinct, du fini, du monde entier, que comme une apparence. Suivant Aristote et Sénèque, tous les phénomènes n'avaient à ses yeux aucune réalité ; suivant Diogène Laerce et Eusèbe, il rejetait entièrement le témoignage des sens, et regardait comme faux tout ce qui n'est appuyé que sur cette base. Nous avons, sous le nom de Parménide, un poème sur la nature, dont l'authenticité est fondée sur de fortes probabilités, et où la doctrine de ce philosophe se trouve exposée. Nous en citerons un passage remarquable, dont nous empruntons la traduction à M. de Gérando[2] : « La raison enseigne que ce qui est est; que le néant ne peut être conçu. *La parole, la pensée, l'être, ont ainsi la réalité entière.* Les hommes aveuglés par les sens confondent tour à tour et séparent l'être et le néant. Suis donc la route qui

[1] Diogène Laerce, IX, 19. — Aristote, *De Xénophane*, cap. III. Gérando, tom. I, ch. VI.
[2] Gérando, tom. I, pag. 464.

te montre *l'être* des choses. Plusieurs motifs prouvent que ce qui est n'a point commencé et ne peut cesser d'être : il est tout, il est un, il est immuable, infini; car, dis-moi, d'où serait-il dérivé? A quelle source emprunterait-il pour s'accroître? Du néant? C'est ce qu'on ne peut concevoir; car personne ne saurait concevoir ou dire comment quelque chose n'est pas, et quelle puissance aurait pu lui prescrire de sortir du néant, d'apparaître précisément à cet instant, et non plus tôt ou plus tard. Il faut donc qu'un être soit toujours ou ne soit jamais; car cette maxime est éternellement vraie, que quelque chose ne peut par soi-même naître de rien. Fondé en lui-même, l'être universel repose sur lui-même; il subsiste permanent; les chaînes puissantes de la nécessité l'enveloppent. *La pensée et l'objet de la pensée ne sont qu'un;* car il ne peut y avoir de pensée sans une réalité qu'elle saisisse: au delà de ce qui est il n'y a rien. Ce sont donc des mots vides de sens que ceux qu'emploie le préjugé humain, lorsqu'il parle de naissance et de fin, de changement de lieu, de transformation. La forme du tout est parfaite; elle ressemble à la sphère, où le centre est également éloigné de tous les points de la surface. Il n'y a point de néant qui interrompe la continuité du réel: il n'y a donc point de vide : on ne peut enlever au tout aucune partie; car il est partout semblable à lui-même et toujours le tout. »

La première partie du poème se termine par ce

passage qui sert de transition à la deuxième, où le poète philosophe va traiter du monde physique : « *Je termine ici cet entretien, qui renferme la doctrine de la vérité; maintenant considère les illusions des opinions humaines : ce qui va maintenant s'offrir à toi n'est qu'une vaine apparence sensible* [1]. »

Zénon, pour défendre le système de Parménide, vivement attaqué comme absurde et contraire au sens commun, créa la logique. Il s'appliqua à montrer que toutes les idées du fini étaient contradictoires, par conséquent de nulle valeur. Si on admet, disait-il, plusieurs choses réelles, il faut leur attribuer des qualités qui s'excluent mutuellement : la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le mouvement et le repos. Il entassait les arguments contre l'existence de la matière et de l'espace, la possibilité du mouvement; enfin, il mettait sans cesse en opposition l'expérience et la raison, et ne concevait d'autre réalité que l'unité absolue.

Les philosophes d'Élée constituèrent le panthéisme dans toute la rigueur de ses principes et de ses conséquences. Partant du principe de l'émanation, ils prouvaient avec évidence que rien ne peut être produit; mais si rien n'est produit, l'unité seule existe, toujours semblable à elle-même. Ces philosophes se plaçaient donc au sein de l'unité absolue, infinie; et, de ce point de vue, le fini, avec son caractère mul-

[1] De Gérando, tom. 1, page 466.

tiple, relatif et changeant, leur parut un non-être, une vaine apparence. Ils le nièrent hardiment, et défièrent l'esprit humain, en partant de la seule notion de l'infini, d'arriver jamais à celle du fini. L'admission, dans la connaissance humaine, d'un élément nécessaire d'illusion, l'identité de la pensée et de son objet, l'identité universelle, et l'idéalisme absolu étaient des conséquences forcées des principes adoptés par les Éléates. Ces philosophes furent donc les premiers en Occident qui professèrent des théories si souvent reproduites après eux. Citons, en terminant, le résumé que Tenneman fait des doctrines de cette école : « Les philosophes d'Élée s'accordent tous à donner l'idée de la substance unique, absolue et réelle, pour base de la philosophie ; à montrer que le principe *rien ne se fait de rien*, ne pouvait être transporté dans le domaine de l'expérience, sans donner lieu à des contradictions manifestes. Xénophane identifiait la réalité, Dieu, l'univers, dans l'unité de l'Être. Les attributs qu'il accordait à son tout universel étaient presque entièrement négatifs, à l'exception de la toute-puissance et de l'intelligence. Parménide, en admettant cette idée, l'appliquait plus à l'univers qu'à la divinité, à l'existence qu'à la cause. Mélassus et Zénon en conclurent que la simplicité de la substance unique ne se prête pas à remplir l'espace ; le premier aperçut cette conséquence, le second la développa. Ainsi, à mesure que cette notion fondamentale fut déterminée, à mesure qu'on en pressa les déductions avec plus de rigueur, elle se

dépouilla graduellement de tout attribut, et, d'abstraction en abstraction, elle s'évanouit presque comme une conception vide de sens et de valeur. »

Les conséquences avouées des doctrines éléatiques heurtaient directement le sens commun. Une réaction était inévitable; elle fut opérée à Élée même par Leucipe et Démocrite. Ces philosophes, pour éviter les excès de l'idéalisme panthéistique, tombèrent dans un grossier sensualisme et vinrent aboutir à l'athéisme. Ils reconnaissaient avec leurs adversaires que toute production, proprement dite, était impossible, et ils n'admettaient dans la nature que des transformations successives dont ils recherchaient les principes. Héraclite chercha vainement une doctrine moyenne entre ces extrêmes. Au milieu des luttes acharnées de ces systèmes ennemis, la raison apprit à douter d'elle-même. La philosophie se discrédita; les sophistes ne firent de cette science que l'art de disputer sur tout, de rendre tout problématique. Ils ne se proposaient d'autre but que d'étonner et d'amuser leurs auditeurs. La décadence des esprits était générale, lorsque parut Socrate. Il essaya de réformer la philosophie, confondit les sophistes, et voulut ramener les hommes à l'amour de la vérité et de la vertu. Le mouvement imprimé par Socrate à la pensée, donna naissance aux grandes écoles de la philosophie grecque, celles de Platon, d'Épicure, d'Aristote et de Zénon. Le panthéisme, proprement dit, ne se montra point durant cette glorieuse phase. Il ne parut pas non plus dans la période suivante:

nous ne le retrouverons que chez les éclectiques d'Alexandrie.

Avant de quitter la philosophie grecque, nous remarquerons combien la notion de Dieu était obscure, incomplète, embarrassée pour les plus grands de ces philosophes. Aristote ne concevait Dieu que comme premier moteur du monde. Platon, celui de tous les anciens qui s'est le plus rapproché de la vérité, n'a-t-il pas admis un dualisme primitif? Avait-il une idée bien nette de la création? tant est faible et chancelante la raison humaine, lorsqu'elle est dépourvue de l'appui des traditions divines.

Panthéisme des Gnostiques et des Néoplatoniciens.

Nous sommes arrivés à une des époques les plus remarquables de l'histoire de l'esprit humain; celle du syncrétisme alexandrin. Plusieurs causes préparèrent ce mélange de doctrines diverses que nous trouvons chez les Gnostiques et les Néoplatoniciens. Les conquêtes d'Alexandre et sa politique suivie par ses successeurs avaient rapproché les deux mondes, et établi entre eux des rapports continuels et nombreux, dont Alexandrie fut le principal centre. Les Ptolémée fondèrent dans cette ville leur fameuse bibliothèque et le musée, où toutes les sciences et tous les systèmes philosophiques des Grecs étaient enseignés. Les Juifs, les Chrétiens, les Gnostiques, les Néoplatoniciens, y eurent aussi des écoles. Mais la présence simultanée de toutes ces doctrines dans

une même ville ne suffit point pour expliquer le syncrétisme alexandrin; l'ébranlement que le christianisme causa dans le monde peut seul en rendre raison. L'action et l'influence du christianisme ne furent pas bornées aux rapides et vastes conquêtes qu'il faisait tous les jours, et qui lui promettaient dans peu l'empire du monde. Il réagit de la manière la plus puissante sur ses adversaires les plus acharnés. Dans l'ordre intellectuel, le christianisme avait pour ennemies, outre la mythologie et la philosophie grecques, les anciennes doctrines orientales conservées par les corporations sacerdotales dans les sanctuaires de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse, et dont le foyer primitif était dans l'Inde. L'orientalisme depuis longtemps sommeillait dans ses muets sanctuaires, l'hellénisme, travaillé par le doute, était tombé dans un grand discrédit. Au milieu de cette décadence, le christianisme, par l'énergie de la foi qu'il développa, par la lumière qu'il fit briller, par les vertus qu'il fonda et les bienfaits qu'il répandit, réveilla dans le monde tous les nobles instincts de notre nature. Les besoins religieux, même chez ses ennemis, devinrent dominants et formèrent le caractère particulier de cette époque. Un grand nombre d'Orientalistes entrèrent dans le christianisme; mais, méconnaissant son essence intime, ils l'altérèrent par un mélange impur et donnèrent naissance aux premières hérésies. Leur prétention fut d'expliquer les dogmes chrétiens au moyen des anciennes spéculations orientales; de là les plus célèbres sectes gnostiques.

Il firent aussi quelques emprunts à la philosophie grecque, quoiqu'ils professassent pour elle un grand dédain. L'hellénisme, en butte aux attaques des docteurs chrétiens et des gnostiques, fit un dernier effort pour soutenir une domination qui tombait en ruine. La philosophie pythagoricienne et platonicienne s'unirent à la philosophie orientale pour se régénérer à la source où elles avaient pris naissance. Au moyen des traditions orientales, on tenta une explication de la mythologie vulgaire; de là le néoplatonisme. Nous n'avons à nous occuper ici des Gnostiques et des Néoplatoniciens qu'en tant qu'ils ressuscitèrent le panthéisme : et c'est un fait bien remarquable que, pour combattre le christianisme naissant, l'esprit d'erreur ait été obligé de remonter à ce principe de toutes les erreurs, à l'erreur mère et génératrice des autres. Ce fait ne semble-t-il pas nous dire que le christianisme ne devait pas avoir d'adversaire plus puissant? Le panthéisme a voulu l'étouffer dans son berceau; il l'a poursuivi pendant sa carrière; aujourd'hui il lui livre une lutte nouvelle. Mais le christianisme saura vaincre dans son âge mûr l'ennemi qu'il a terrassé en naissant.

Gnostiques.

Sous le nom général de gnosticisme sont comprises des doctrines diverses, et qui partaient de sources différentes. Les unes avaient une origine entièrement judaïque; les autres se rattachaient à la philosophie

orientale. Celles-ci furent les plus puissantes, les plus célèbres, et les seules dont nous ayons à traiter.

Le système de l'émanation fait le fond commun des doctrines gnostiques. Ce système fut entendu par ces sectaires tantôt dans un sens unitaire, tantôt dans un sens dualiste. De là une division fondamentale pour leur histoire. Les Gnostiques, chez lesquels la conception unitaire prévalut, n'admettaient qu'un seul principe éternel, improduit, et duquel s'émanaient la substance spirituelle et la substance matérielle : ceux-là furent des panthéistes purs. Appelles, Valentin, Carpocrate, Épiphane sont les plus célèbres. Ceux, au contraire, qui admirent deux principes éternels et improduits, indestructibles et irréductibles l'un dans l'autre, l'esprit et la matière, constituèrent un dualisme modifié par des conceptions panthéistiques, puisque leurs deux principes s'émanaient dans leur sphère respective, et que tous les êtres n'étaient que le développement d'une double substance. Saturnin, Bardesanes, Basilides fondèrent le gnosticisme dualiste. Le manichéisme fut la plus célèbre de ces sectes. Malgré cette opposition, il y avait entre tous ces systèmes des idées communes. Tous les fondateurs du gnosticisme étaient originaires de la Perse, de la Syrie ou de l'Égypte : ce fait ne doit pas être passé sous silence; il nous dévoile les sources où ils avaient puisé leurs systèmes. Fidèles à la méthode orientale, ces sectaires usèrent peu du raisonnement philosophique; l'imagination faisait tous les frais de leurs théories.

Les Gnostisques unitaires plaçaient au sommet de l'être le père inconnu, l'abîme, Βυθός, invisible, retiré dans une nuit immense, source de toutes les émanations [1]. On reconnaîtra aisément ici le Brahma de la mythologie indienne, le Piromis de la théologie égyptienne. Les émanations ne sont pas la création de ce qui n'était pas, mais l'émission et la manifestation de ce qui est renfermé dans le sein de l'*abîme*. Ces émanations, puissances et vertus, natures célestes, unies entre elles par une essence commune quoique séparées par certaines limites, reçoivent le nom d'*OEones*. Leur nombre varie dans les divers systèmes; il s'élève dans l'un d'eux jusqu'à trois cent soixante-cinq. Les émanations procèdent presque toujours deux à deux par syzygies. Cette idée appartient à la plupart des anciennes théogonies.

Ces OEones avec le père inconnu formaient le Pléroma, sorte d'effusion de la vie divine, et constituaient le monde supérieur, où règnent la lumière, la pureté, l'immortalité, le bonheur.

La dernière émanation du Pléroma est le Démiourgos, né de la Sagesse, lorsqu'elle sommeillait, et qui sera la première puissance du monde inférieur, séjour des ténèbres, de la division et de la mort. La création du monde secondaire s'effectue par le moyen du Démiourgos. Le père inconnu n'y prend aucune part, car elle est indigne de lui. Cependant la création

[1] *Voyez* Tenneman, tom. I. — Gérando, tom. III. — *Le Précis de l'Histoire de la Philosophie* cité. — *Dict. des Hérésies*, par Pluquet.

du monde inférieur est considérée comme une chute de l'être divin, puisqu'elle prend sa source au sein même du Pléroma. Dans cette chute se trouve l'origine du mal qui n'est qu'une émanation inférieure, épaisse, concrète, ténébreuse.

L'idée de la chute conduit à celle de la régénération. L'œuvre du Démiourgos était mauvaise ; elle devait être réformée. Pour opérer cette réformation, il a fallu qu'une des plus hautes puissances du Pléroma, la première pensée divine, l'intelligence descendît dans la création, et s'unît à un homme pour éclairer les hommes et leur apprendre la route du retour dans le sein du Pléroma : cette vertu rédemptrice, c'est le Christ. Régénérés par le Christ, les hommes spirituels, affranchis de l'empire du Démiourgos, rentreront un jour dans l'éternel Pléroma. Ainsi Valentin voulait lier au christianisme des théories qui lui étaient si opposées.

Les Gnostisques dualistes regardaient la matière éternelle et increéée comme le principe du mal. De même que le principe du bien produisait l'intelligence, et cette série d'émanations lumineuses qui constituent le Pléroma, la matière aussi engendrait des émanations mauvaises et ténébreuses. Satan était la première, il était comme le fils de la matière. Par lui la matière donnait naissance à une série d'émanations analogues. Ainsi, l'univers se partageait en deux mondes, le monde du bien et le monde du mal, qui soutenaient entre eux une éternelle lutte.

Manés expliquait le mélange du bien et du mal

par le désir violent qui poussa les puissances des ténèbres à s'unir à la lumière. Tous les Gnostiques admettaient la rentrée des émanations dans le Pléroma comme la consommation dernière des choses; mais pour les Dualistes, la matière restait toujours indestructible.

Après ce court exposé, il sera évident, pour le lecteur, que les systèmes des Gnostiques ne furent qu'un renouvellement des anciennes doctrines de l'Orient. Les prétentions de ces sectaires étaient de s'emparer du christianisme qui exerçait sur le monde une si haute influence. De là les efforts qu'ils firent pour accommoder leurs principes aux idées et au langage chrétiens. La distinction du bien et du mal est impossible avec le panthéisme. Aussi une immoralité profonde se développa parmi ces sectes. Dans les luttes qu'ils soutinrent contre les Gnostiques, les pères de l'Église montrèrent une vaste science, une métaphysique élevée, une logique irrésistible. Peu à peu ces sectes s'affaiblirent et finirent par disparaître.

La cabale des Juifs [1] nous offre un fond de doctrines analogue à celui des Gnostiques: ici encore on retrouve le système de l'émanation.

Néoplatoniciens.

Pendant que les Gnostiques s'efforçaient de s'emparer du christianisme au profit des anciens dogmes de

[1] *Voyez* de Gérando, tom. III. — *Dict. des Hérés.*, art. *Cabale.*

l'Orient, les philosophes grecs, pour résister au christianisme qui envahissait le monde, formaient, comme nous l'avons vu, le plan d'une conciliation de toutes les traditions religieuses et de toutes les philosophies connues. Ils voulurent fondre ensemble Pythagore, Platon, Aristote, la philosophie orientale; ils donnèrent une explication scientifique de toutes les mythologies; et, par la théurgie, but de tous leurs travaux, et qu'ils représentèrent comme le moyen direct de se mettre en communication avec Dieu et de disposer des forces divines, ils consacrèrent de nouveau toutes les superstitions des cultes polythéistes. Toutes les erreurs se donnèrent la main, formèrent une dernière phalange pour disputer une dernière fois la victoire au christianisme. Un amalgame pareil n'était possible qu'au sein d'une unité assez vaste pour renfermer tous les contraires. Cette unité n'était et ne pouvait être que le panthéisme. Nous allons donc retrouver chez les Néoplatoniciens l'ancien système oriental de l'émanation, l'unité absolue et l'âme du monde des Pythagoriciens, l'idéalisme des Éléates, les idées de Platon, transformées en êtres réels, et formant même la seule réalité, et enfin les formes logiques d'Aristote. Le matérialisme et le scepticisme sont seuls exclus de cette espèce de compromis philosophique. Le néoplatonisme a eu trois centres principaux : Alexandrie, Rome et Athènes; ses représentants les plus célèbres ont été Plotin et Proclus. Nous donnerons un aperçu des théories de ces deux philosophes; elles

sont d'autant plus remarquables qu'on y trouve les germes du panthéisme moderne, celui de Jordano Bruno, de Spinosa, des Allemands et de nos éclectiques.

Il est certain que Plotin a puisé aux sources orientales les principes de sa philosophie. Il accompagna dans un but scientifique l'empereur Gordien, lors de son expédition contre les Perses, et chercha à se familiariser avec la sagesse de ce peuple et avec celle des Indiens. En cela, il croyait imiter Platon son maître; conséquemment il rapportait l'origine de la philosophie aux traditions orientales, et ne voyait dans le système des Grecs qu'une dérivation de ces traditions antiques. Ce fut en s'inspirant de leur esprit intime qu'il voulut donner à la philosophie hellénique une forme et une vie nouvelles. Les doctrines de Plotin nous ont été transmises par Porphyre, et se trouvent résumées dans le livre des Ennéades. M. de Gérando [1] va nous fournir la traduction des passages de ce livre, qui serviront à nous initier aux principes de cette philosophie.

L'unité absolue est le point de départ de Plotin. « L'unité, dit-il, est le principe nécessaire, la source et le terme de toute réalité, ou plutôt la réalité elle-même, la réalité originelle et primitive : rien de ce qui existe n'a de réalité qu'autant qu'il s'en rapproche et y participe; elle est le lien universel; elle renferme dans son sein les germes de toutes choses; c'est ce Saturne enchaîné de la mytholo-

[1] De Gérando, tom. III, chap. XXI.

gie, père du père des dieux....[1]. L'*un* n'est point l'être, il n'est point l'intelligence, il est encore supérieur à l'un et à l'autre; il est au-dessus de toute action, de toute situation déterminée, de toute connaissance[2]. » Dans cette unité absolue, où aucune distinction n'existe, on reconnaîtra sans doute l'être indéterminé et inactif que nous avons vu à la tête de toutes les anciennes cosmogonies, et que les Gnostiques ont reproduit sous le nom de Père inconnu, de divin abîme.

Mais de quelle manière le système des êtres dérivera-t-il de cette unité primitive? « Du sein de l'unité absolue procède l'*intelligence* suprême, second principe, parfait aussi, quoique subordonné; elle en procède sans action et même sans volonté, sans que le premier principe en soit altéré ou modifié: elle en procède comme la lumière émane du soleil. L'intelligence est l'image, le reflet de l'unité; c'est une auréole lumineuse qui investit l'unité; l'intelligence est tout ensemble l'objet conçu, le sujet qui conçoit, l'action même de concevoir, trois choses identiques entre elles, avec elle-même; elle se contemple incessamment, et cette contemplation est son essence. L'*âme* universelle est le troisième principe, subordonné aux deux autres; cette âme est la pensée, la parole, une image de l'intelligence, l'exer-

[1] Ennéade I, liv. VIII, chap. II, III. — Ennéade III, liv. VI, chap. II. — Ennéade V, liv. III, chap. XV; liv. IV, chap. I. — Ennéade VI, liv. IV et V.
[2] Ennéade III, liv. VII. — En. V, liv. I, chap. IV, V; liv. V, chap. IX, liv. VIII, chap. XIII.

[redacted]

cice de son activité, car l'intelligence n'agit que par la pensée; mais cette pensée est encore indéterminée parce qu'elle est infinie. Cette procession est de toute éternité; et ces trois principes, quoique formant une hiérarchie dans l'ordre de dignité, sont contemporains entre eux[1]. »

Cette tryade de Plotin a peu de rapport avec la Trimourti indienne, qui n'est que la personnification des trois attributs de Brahma, la production, la conservation et la destruction. Ce n'est pas non plus la tryade de Pythagore, qui ne paraît désigner que le principe producteur et ses deux productions primitives, l'esprit et la matière. Nous ne pouvons y retrouver la tryade de Platon : ce philosophe concevait Dieu comme l'architecte du monde d'après le modèle des idées; la matière incréée était le second principe co-éternel à Dieu; enfin l'âme du monde, participant de la nature de Dieu et de celle de la matière, et devenant la vie du monde, paraît avoir été le troisième. Il y a dans la conception de Plotin quelque chose de supérieur aux conceptions antérieures, et qui n'était peut-être qu'un emprunt fait aux idées chrétiennes, quoiqu'il existe un intervalle infini entre le dogme chrétien de la Trinité et la tryade de Plotin.

Cette tryade de Plotin compose le monde intelligible, monde parfait, inaltérable, immuable, identique à la divinité; il n'est que la divinité elle-même

[1] Ennéade II, liv. IX, chap. VI. — En. VI, liv. I, chap. VI.

en tant qu'elle se manifeste. Ce monde intelligible est non-seulement le type du monde visible, mais *il en est la base, l'essence réelle et véritable*[1].

De l'âme suprême et de l'intelligence émanent les idées ou les âmes qui sont les seules réalités véritables, les âmes des dieux, des hommes, des animaux et des éléments. La matière aussi en émane, mais comme le dernier produit au delà duquel nul autre n'est possible, terme dernier d'où rien ne peut sortir, et qui ne conserve plus rien de l'unité et de la perfection. Par elle-même la matière n'est que privation. Le monde n'était pour Plotin que la grande âme informant la matière par les idées ou les âmes qu'elle produit.

Ainsi, de l'unité absolue sortent toutes choses : la pluralité, l'être divisible, la forme et la matière. Ces productions sont éternelles. De même que l'unité n'a jamais existé sans l'intelligence et l'âme, l'âme, force essentiellement active, a toujours produit au dehors le monde et tous les êtres qu'il renferme.

L'identité absolue, qui est le fond du système de Plotin, se révèle surtout dans sa théorie de la connaissance. Plotin, dit Tenneman[2], part de ce principe qu'il n'y a de philosophie possible qu'autant que le connaissant et la chose connue, le subjectif et l'objectif sont ramenés à l'identité. La fonction de la philosophie est de connaître l'*unité*, ce qui est

[1] De Gérando, tom. III, page 363.
[2] Tom. I, pag. 284.

le principe et l'essence de toutes choses, et de le connaître en soi, par le moyen de l'intuition immédiate. « La vraie connaissance, dit-il, est celle où l'objet connu est identique avec le sujet qui connaît. » Aussi ne définit-il la connaissance que par l'acte de la conscience intime.

Lors donc que nous percevons l'unité absolue, c'est nous-mêmes que nous percevons; lorsque nous connaissons les autres intelligences, c'est encore nous-mêmes que nous connaissons. On voit combien la théorie des choses et celle de la connaissance sont en harmonie dans le système de Plotin.

Avec un pareil système la liberté est impossible; aussi, selon Plotin, dans le monde tout est nécessaire; tout est l'œuvre d'une production nécessaire et d'un principe qui n'est séparé d'aucun de ses produits. Toutes les choses dépendent les unes des autres par un commun enchaînement. Le mal n'est qu'une négation nécessaire; ou bien il réside dans la matière qui est considérée quelquefois par ce philosophe comme une production imparfaite de l'être suprême, soumise à l'obscurcissement et à la défaillance. Dans cette hypothèse, le mal réside en Dieu lui-même.

Plotin eut pour successeurs Porphyre, Jamblique, Hieroclès; mais le plus célèbre de tous fut Proclus, né à Constantinople, vers le commencement du ve siècle, et qui enseigna à Athènes. Proclus adopta la philosophie de Plotin et des autres Néoplatoniciens, en la développant et en la modifiant suivant des vues propres.

Le *nosce te ipsum* est pour Proclus la source de toute la philosophie[1]. « Nous découvrons dans notre propre essence l'essence supérieure dont elle dérive, et à laquelle elle participe. L'essence est la vie elle-même; elle est l'être, elle est la vraie réalité; la vie intellectuelle est dans l'essence; la substance universelle, *genre de toutes les substances*, point culminant de tous les êtres, est ce qui est en soi, l'être absolu. *Tout est plein de la substance divine;* il y a une procession constante dans tous les ordres gradués de l'univers, procession qui s'opère par une sorte de dilatation progressive et descendante. » Ces textes de Proclus nous font assez connaître sa doctrine, la même que celle de Plotin, l'unité et l'identité de la substance. Aussi Proclus était-il opposé aux chrétiens, surtout parce qu'ils admettaient une origine des choses[2].

Proclus a surtout développé les idées d'unité et de pluralité. « L'unité et la multiplicité sont les caractères essentiels de la pensée humaine; le *multiple*, privé de l'unité, est comme un corps démembré et sans vie. L'*un*, séparé du multiple, est stérile. » Tout est à la fois un et multiple; il n'y a dans le monde que l'unité multipliée. « Le monde est constitué par l'harmonie; or, l'harmonie est l'unité dans la variété. L'unité et la variété existent donc dans les idées du grand architecte; ou plutôt le grand architecte n'est que la haute unité qui comprend dans son sein toutes

[1] *Procli opera.* Gérando, tom. III, pag. 423 et suivantes.
[2] *Voyez* Philoponus, *De æternitate mundi contra Proclum.*

les unités divines. *L'essence*, *l'identité*, la *variété*, telle est l'éternelle tryade qui produit, par son action, les formes ou les unités qui résident dans les choses singulières. » On voit ici la différence qui existe entre la tryade de Proclus et celle de Plotin. L'unité, l'intelligence et l'âme se sont transformées dans l'essence, l'identité, la variété. Tous les êtres procèdent de ces trois principes et les représentent; car chaque être comprend en lui l'être, la vie, l'intelligence; telle est la tryade réalisée. « La perfection suprême descend jusqu'au dernier degré du système des êtres, éclairant, conservant, ornant toutes choses et les rappelant à elle-même. Elle descend d'abord aux êtres véritablement existants, ensuite aux génies divins, ensuite aux divinités qui président au genre humain, puis à nos âmes; enfin aux animaux, aux plantes, à tous les corps... Toutes les choses qui sont dans le monde et au-dessus du monde ont donc leur unité propre, et toutes les unités dépendent d'une unité primordiale, isolée et solitaire; des unités dérivent les pluralités par une progression qui va en s'écartant de *l'un*, comme les rayons divergent et partent du centre. L'unité est donc double; cette dualité première se compose de *l'un absolu* et de *l'amour* qui le seconde. L'unité est double suivant qu'elle est isolée ou conjointe. L'idée est double, l'universel est double, suivant qu'il est au-dessus du multiple ou dans le multiple[1]. »

[1] De Gérando, tom. III, pag. 435.

On pourrait résumer en ces termes la philosophie de Proclus : il n'y a dans l'univers qu'une seule essence, toujours identique à elle-même ; nous découvrons cette essence en nous-mêmes par la contemplation du moi. Cette essence est l'unité absolue, et renferme en elle-même le principe de la multiplicité et de la diversité. L'unité primitive, comme un faisceau lumineux, rayonne de son centre éternel et produit la série infinie des êtres, qui tous sont uns et multiples à la fois. Les unités dérivées sont ramenées sans cesse à leur centre par la force même qui les fait jaillir du foyer de l'éternelle vie. Ainsi le monde est parfait.

Dans ce système rigoureux d'unité, la matière ne peut être son principe à elle-même. Proclus la considère comme une émanation éternelle de Dieu. Il parle de destin et de liberté ; mais on ne comprend pas quel sens peut avoir le mot de liberté dans un pareil système. Le mal n'est pour Proclus qu'une pure négation, il n'est que l'inégalité des âmes. Ainsi la Providence se trouve justifiée.

Les Néoplatoniciens admettaient l'absorption finale comme le dernier terme des choses. Impliquées dans les liens de la nature, les âmes tendent à s'en affranchir pour remonter à leur état primitif, se transformer en la grande âme et se confondre avec l'essence divine. Mais ce retour dépend de certaines conditions[1]. Les âmes qui auront abusé des sens, descen-

[1] *Précis*, pag. 205.

dues par cela même au-dessous de la vie sensitive, renaîtront après leur mort dans les liens de la vie végétative des plantes; celles qui n'auront vécu que des sensations, renaîtront sous la forme d'animaux; celles qui n'auront vécu que d'une vie purement humaine, reprendront des corps humains. Celles-là seules rentreront en Dieu qui auront développé en elles la vie divine.

Les opérations théurgiques étaient, pour les Néoplatoniciens, le grand moyen de purification et d'illumination des âmes. Ils cherchaient des communications directes avec les génies, les dieux, le Dieu suprême; dans ces communications se trouvaient, selon eux, la vraie science, la vertu, la puissance, le bonheur. Aussi ces philosophes s'attachaient à justifier toutes les superstitions païennes, et se livraient avec un incroyable zèle à toutes les pratiques du culte polythéiste et de la magie. Ces philosophes, par leurs doctrines, leur hostilité haineuse et obstinée, devaient nécessairement être odieux aux chrétiens. Ils voulaient soutenir tout ce qui était condamné, tout ce qui devait périr; ils se refusaient aux lumières nouvelles que le christianisme faisait briller dans le monde. Cependant ils furent longtemps tolérés, et ce ne fut que Justinien qui ordonna la clôture de l'école d'Athènes. Quelques-uns des derniers Néoplatoniciens se réfugièrent chez les Perses.

Moyen âge.

Malgré les efforts des Néoplatoniciens, le christianisme poursuivit la carrière de ses glorieuses conquêtes, et s'empara des esprits. Une science sortie des dogmes chrétiens comme de son germe, répandit sur tous les objets de la spéculation humaine une lumière nouvelle. Les pères explorèrent tous les champs de la pensée et émirent des théories bien supérieures à tout ce que l'esprit humain avait conçu jusqu'à eux. Ils combattirent le gnosticisme, le néoplatonisme et les hérésies chrétiennes qui n'étaient qu'une transformation du rationalisme. Ainsi l'esprit humain se trouva purifié des anciennes erreurs qui le tenaient dans une enfance forcée, l'athéisme, le dualisme, le panthéisme; les erreurs populaires disparurent dans les ruines de l'idolâtrie. Cependant l'ancienne société, l'ancienne civilisation étaient condamnées; elles avaient à payer une terrible dette à l'éternelle justice. Les barbares se répandirent dans le monde et en firent un monceau de ruines. La civilisation s'arrêta, les travaux de la pensée furent interrompus, les arts furent abandonnés. Tout périt, tout fut enseveli sous les débris qui couvraient le monde, excepté la foi chrétienne, appelée de nouveau à le régénérer et à le sauver. Le VIIe, le VIIIe siècle, la première moitié du IXe furent stériles pour la culture intellectuelle. Enfin des jours meilleurs arrivèrent. Charlemagne donna à la société un grand

mouvement; les études qui n'avaient jamais été totalement abandonnées reprirent leur essor, des écoles s'ouvrirent, des savants se formèrent. Mais l'esprit d'erreur veille toujours pour corrompre la pensée humaine. C'est au milieu de la renaissance de Charlemagne que nous retrouvons le panthéisme et que nous pouvons reprendre la suite de son histoire.

Scot-Érigène.

On ne connaît pas d'une manière certaine les sources où Scot-Érigène puisa sa doctrine philosophique; plusieurs savants ont traité de fables ses voyages en Orient. Il traduisit pour Charles-le-Chauve les ouvrages attribués à saint Denys l'aréopagite; mais il s'écarta de la doctrine de ses livres. Quoi qu'il en soit des ressources dont put disposer Érigène, il ressuscita au IXe siècle les opinions des Néoplatoniciens, et fonda un véritable panthéisme. C'est dans son livre *de Divisione naturæ* que se trouve renfermée sa philosophie; quelques passages de ce livre suffiront pour la faire connaître. « Tout ce qui peut être perçu par l'esprit, ou qui surpasse sa portée, se divise d'abord en choses qui sont et en choses qui ne sont pas; c'est ce qu'on comprend sous le nom commun de nature. La nature se partage en quatre genres : le premier comprend la nature qui crée et n'est pas créée; le second, celle qui crée et qui est créée tout à la fois; le troisième; celle qui est créée et ne crée pas; le quatriè-

me, celle qui n'est point créée et qui ne crée pas davantage. Le premier représente la cause universelle de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas; le second, les causes primordiales, les prototypes, les idées; le troisième, les choses soumises à la génération, aux conditions du temps et du lieu[1]. » Le quatrième ordre est identique au premier, comme le second au troisième; et si l'on s'étonnait de voir le non-être compris dans la nature, il faut savoir qu'Érigène comprenait sous le nom de l'*être apparent* tous les phénomènes de l'existence qui ne sont que des accidents de l'essence suprême, la seule réalité. Ce qu'il peut y avoir ici d'obscur va s'éclaircir par le passage suivant :

« L'essence suprême se communique et se transmet par une suite de dérivations auxquelles les Grecs ont donné le nom de *participations.* » Voici comment Érigène explique cette transmission : « Le fleuve entier découle de la source première; l'onde qui en jaillit se répand dans toute l'étendue du lit de ce fleuve immense et en forme le cours qui se prolonge indéfiniment. Ainsi la bonté divine, l'essence, la vie, la sagesse, et tout ce qui réside dans la source universelle, s'épanchent d'abord sur les causes primordiales et leur donnent l'être; descendent ensuite, par ces mêmes causes, sur l'universalité de leurs effets, d'une manière ineffable, dans une progression successive, passant des choses supé-

[1] *De divisione naturæ*, lib. I, §§ 1 et 2. — De Gérando tom. IV, pag. 355 et suivantes.

rieures aux inférieures; ces effusions sont ensuite ramenées à la source originelle par la transpiration cachée des pores les plus secrets de la nature. De là dérive tout ce qui est et ce qui n'est pas, tout ce qui est conçu et senti, tout ce qui est supérieur aux sens et à l'entendement. Le mouvement immuable de la bonté suprême et triple, de la véritable bonté sur elle-même, sa simple multiplication, sa diffusion inépuisable qui part de son sein et y retourne, est la cause universelle, ou plutôt *elle est tout. Car si l'intelligence de toute chose est la réalité de toutes choses, cette cause qui connaît tout est tout;* elle est la seule puissance gnostique; elle ne connaît rien hors d'elle-même; il n'y a rien hors d'elle; tout est en elle, elle seule est véritablement[1]. »

Ailleurs, il termine par cette conclusion une théorie de la connaissance humaine : « Tout est Dieu, Dieu est tout, Dieu est le seul être véritablement substantiel; la procession divine en toutes choses s'appelle résolution, le retour de toutes choses à leur source, déification[2]. »

L'identité de cette doctrine avec le système de l'émanation et les théories néoplatoniciennes de Plotin est évidente. Nous retrouvons ici toutes les bases du panthéisme, l'unité, l'identité de la substance, les émanations décroissantes qui sortent de l'unité divine et qui y rentrent par une absorption finale. Érigène arrive à son système par le procédé de l'intuition,

[1] *De divisione naturæ*, lib. III, § 4, pag. 107.
[2] De Gérando, tom. IV, pag. 363.

et non par le raisonnement; il expose, il ne prouve pas. Ce philosophe ne forma pas d'école, et sa pensée resta isolée. Bientôt l'anarchie profonde, qui suivit la dissolution de l'empire de Charlemagne, vint arrêter le mouvement des études, et replonger l'Europe dans la barbarie.

Les études furent renouvelées au XIe siècle pour n'être plus interrompues. La philosophie, la littérature, les arts du moyen âge se formèrent et se développèrent peu à peu sous l'influence et la direction de la papauté. Durant cet âge éminemment chrétien, le panthéisme ne fit que de rares apparitions; il naquit au milieu des disputes fameuses des Réalistes et des Nominaux, et se rattacha à Scot-Érigène. Nous le retrouvons à la fin du XIIe siècle.

Guillaume de Champeaux, en approfondissant la théorie du réalisme était parvenu à cette donnée : que les Universaux s'individualisent dans les êtres particuliers, de telle sorte que les individus, identiques par leur essence, ne diffèrent que par la variété des accidents et des formes passagères. De cette opinion au panthéisme il n'y a qu'un pas, et ce pas fut franchi par Amaury de Chartres et David de Dinant son disciple [1].

Gerson a résumé dans le passage suivant les doctrines d'Amaury de Chartres : « Tout est Dieu, et Dieu est tout. Le Créateur et la créature sont un même

[1] *Précis de l'Histoire de la philosophie* cité.

être. Les idées sont à la fois créatrices et créées. Dieu est la fin des choses, en ce sens que toutes choses doivent rentrer en lui, pour constituer avec lui une immuable individualité. De même qu'Abraham et Isaac ne sont que des individualisations de la nature humaine, ainsi tous les êtres ne sont que des formes individuelles d'une seule essence [1]. »

David de Dinant reproduisit à peu près la même doctrine. Il distinguait trois principes indivisibles et primordiaux : celui des corps, celui des âmes et celui des substances éternelles et séparées, c'est-à-dire Dieu. David considérait ces trois principes comme identiques entre eux.

Nous ne suivrons pas le panthéisme chez les Arabes et les Juifs au moyen âge. Nous ne trouverions chez les premiers que le néoplatonisme, chez les seconds que l'émanation cabalistique [2].

Époque moderne.

Le xve et le xvie siècle forment une époque justement célèbre dans les annales de l'esprit humain. Le premier fut un siècle d'érudition et d'imitation ; le second vit naître la plupart des littératures modernes et ce grand mouvement de révolutions religieuses dont les conséquences funestes durent encore. La philosophie ne fut point stérile ; tous les systèmes

[1] *Concordia Metaphys. et Logicæ*, pag. 18.
[2] *Précis*, pag. 243. — De Gérando, tom. IV, chap. XXIV. — Tenneman, tom. I, pag 355.

philosophiques des Grecs furent étudiés et renouvelés ; plusieurs écoles nouvelles se formèrent. Au milieu de cette fermentation philosophique l'ancien panthéisme se reproduisit. Plusieurs essais furent tentés dans cette direction. Ils devaient leur origine à l'étude des Éléates et des Néoplatoniciens. Patrizzi ressuscita la théorie de l'émanation ; mais il était réservé au Napolitain Jordano Bruno de présenter à cette époque le système le plus complet de panthéisme.

Jordano Bruno.

« Les principaux points de la doctrine de Jordano Bruno sont les suivants[1] : le principe suprême, Dieu, est ce que tout est et peut être. Il est donc un être unique, mais comprenant en soi toutes les existences, le fond même des choses et en même temps leur cause productrice ; c'est aussi la raison divine, universelle qui se manifeste dans la forme de l'univers, et l'âme universelle qui agit en toutes choses, et qui, dans l'intérieur de chaque être, lui donne sa forme et ses développements. Le but de cette cause active et finale en même temps, est la perfection de l'univers, laquelle consiste en ce que, dans les diverses parties de la matière, toutes les formes dont ellle est susceptible parviennent à l'existence réelle. Être, vouloir, pouvoir et produire sont termes iden-

[1] Voyez Tenneman, tom. II, pag. 40.

tiques dans le principe universel. L'être absolu et simple est hors de la portée de toutes nos idées, parce qu'il n'y a en lui ni divisibilité, ni multiplicité collective. Sa substance et sa productivité sont déterminées nécessairement par sa nature; il ne peut agir autrement qu'il n'agit; sa volonté est nécessité, et cette nécessité est en même temps la liberté la plus absolue. Comme force première et vivante, la Divinité se manifeste de toute éternité par d'infinies productions; mais elle n'en reste pas moins une et la même, sans fin, sans mesure, immobile et au dessus de tout rapprochement. Elle est en tout et tout est en elle, parce que toute chose se développe, vit et agit par elle et en elle; elle réside dans les recoins les plus cachés du monde, comme dans le tout infini; elle agit dans chaque point de l'univers comme dans son ensemble; d'où il suit que tout vit, tout est bien et tendant au bien, parce que tout provient de l'être essentiellement bon.

Bruno reproduit cette idée lorsqu'il prend pour point de départ le monde, *universum,* et qu'il le représente comme un, infini, éternel, impérissable. Le monde n'est néanmoins, dans son extériorité et comme contenant en soi le développement de toutes choses, que l'ombre qui reproduit la forme du principe suprême. La matière est son essence fondamentale; elle est sans doute en soi dénuée de forme; mais comme elle est identifiée à la forme primitive et éternelle, elle développe dans son propre sein toutes les formes contingentes. Nul n'a mieux exprimé que

Pythagore, par ses rapports des nombres, le mode de la production des choses par l'Être infini, l'unité, à laquelle l'intelligence humaine aspire sans cesse. C'est en développant son unité que le principe engendre la multitude des êtres; mais en produisant des races et des espèces sans nombre, il ne se complique lui-même ni de nombre, ni de mesure, ni de relation; il reste un et indivisible en toutes choses, à la fois l'infiniment grand et l'infiniment petit. Puisque toutes choses sont animées par lui, l'univers peut être représenté comme un être vivant, un animal immense et infini, dans lequel tout vit et agit de mille et mille manières diverses. Le monde n'étant qu'une ombre de la forme du premier principe, il s'ensuit que toutes nos connaissances ne contiennent que des notions de ressemblance et de relation. De même que le principe absolu descend et se développe dans la multiplicité des êtres, nous produisons à notre tour l'unité de l'idée, par la compréhension collective du multiple. Le but de toute philosophie est de trouver l'unité de tous les contraires. L'âme en général est dans chaque individu sous une forme particulière; comme substance simple, elle est immortelle, infinie dans ses efforts, et elle donne la forme aux corps par extension et par contraction. La naissance est l'expansion du centre; la vie est la durée du développement sphérique; la mort est le retour des rayons au centre. Le but le plus élevé des actes libres est le but même de l'intelligence divine, par qui tout se produit. »

Nous remarquerons dans le système de Bruno la prétention de conserver l'unité divine après l'avoir brisée dans la multiplicité. Mais si le multiple appartient à l'essence divine, il est impossible de concevoir comment cette essence reste toujours en elle-même étrangère à la division, au nombre, à la relation.

Spinosa.

Juif de naissance et élevé parmi les rabbins, Spinosa puisa dans les doctrines de la cabale le germe de son système. Il revêtit d'un langage scientifique l'ancienne théorie de l'émanation ; et ce langage fut emprunté à l'ontologie de Descartes. Jamais le panthéisme n'avait été présenté sous une forme plus méthodique et plus rigoureuse.

[1] « Dieu, suivant Spinosa, est l'être absolu, infini, la substance douée d'attributs infinis dont chacun exprime l'éternelle et infinie essence de la substance même. Cette essence, une et éternelle, se développe par l'existence : J'entends, dit-il, par l'éternité, l'existence même. » Cette essence, cette existence éternelle, est nécessairement une et toujours identique à elle-même ; « car dans la nature des choses il ne peut y avoir deux substances. » Il n'y a donc dans le monde qu'une seule substance, qui est à la fois l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue. « J'entends par la matière, le mode qui exprime l'essence

[1] *Ethica more geometrico demonstrata*, passim. M. Lerminier, *Philosophie du Droit*, tom. II, chap. VII.

divine en tant qu'étendue... La pensée est un attribut de Dieu, ou mieux n'est pas autre chose que Dieu lui-même en tant que pensant. » Toutes les modifications de la substance, tout ce qui existe, existe nécessairement, ne peut exister autre qu'il n'existe. « Rien de ce qui a été produit par Dieu n'a pu l'être autrement, ni pour le mode ni pour l'ordre. » Sous l'empire de cette nécessité universelle, y aura-t-il une place pour la liberté? Non; Spinosa l'anéantit. « Dans l'esprit, il n'y a pas de volonté libre, mais l'esprit est déterminé dans ses volitions par des causes qui elles-mêmes sont déterminées par d'autres, ainsi jusqu'à l'infini... La volonté, dit-il ailleurs, ne peut être appelée une cause libre, mais bien nécessaire. » La liberté détruite, l'individualité se maintiendra-t-elle? La volonté est identique avec l'idée pour Spinosa. « La volonté et l'intelligence sont une seule et même chose. » Et comme l'idée est Dieu même en tant que pensant, l'individualité disparaît.

Les passages que l'on vient de lire contiennent l'essence de la doctrine de Spinosa. Ce philosophe n'admet donc qu'une seule réalité, une seule substance; et cette substance il l'appelle Dieu. Cette substance éternelle et infinie se développe nécessairement et par une force interne, dans les modes essentiels de l'existence, l'étendue et la pensée; ces modes constituent les attributs infinis de l'infinie substance. Ce développement de la substance produit tous les phénomènes de la vie. Mais les choses en tant que finies ne sont qu'une apparence; dans leur essence

[redacted]

intime elles sont Dieu même, par conséquent identiques entre elles. La distinction de la pensée et de l'étendue, de l'esprit et de la matière disparaît et se confond dans cette identité commune, qui n'est que l'unité divine. Tout est Dieu; Dieu est tout: telle est la formule la plus générale du spinosisme.

Spinosa se montre très-conséquent au principe qu'il pose; il ne recule devant aucune de ses applications. Nous avons vu que la réalité du fini, la volonté, la liberté, l'individualité même de la créature intelligente disparaissent dans son système. Ces négations, avec l'affirmation d'une substance absolue et unique, en constituent l'idée-mère. Exposons les principales conséquences avouées par Spinosa lui-même.

Dieu est en même temps cause et effet; cause, lorsqu'il produit, effet, lorsqu'il est produit; il est en même temps nature active et passive. Il ne jouit point de la personnalité; il ne possède pas une vie propre et personnelle. Dieu ne se connaît et ne s'aime que dans l'homme et que par l'homme; il n'a pas d'autre vie que la manifestation infinie de son essence par la création; et comme cette manifestation n'a pas de terme, la vie divine n'est jamais achevée ni parfaite. Le mal ne peut se concevoir dans cette manifestation où tout est divin et nécessaire, et où la liberté ne peut être qu'une illusion. Tout est bien, tout est dans l'ordre; « si nous croyons apercevoir autour de nous des choses ridicules, absurdes, mauvaises, dit Spinosa, cela pro-

vient de notre ignorance, qui n'embrasse pas la totalité et l'ensemble des choses. Le mal n'est qu'une opposition aux lois de notre nature, et non point aux lois universelles. » Les passions sont sacrées et irrésistibles; on ne peut les vaincre que l'une par l'autre, la plus faible par la plus forte. Que seront le droit, la justice, l'ordre social pour l'inflexible panthéiste? Le droit ne sera que la force matérielle et passionnée; « Le droit naturel, dit-il, n'est point basé sur la saine raison, mais sur la passion et la force...... Le droit de chacun, dit-il ailleurs, s'étend jusqu'où s'étend sa force. » L'homme ne pourra donc être conduit à la société que par le besoin de sécurité; et la force seule, équilibrant les passions rivales, maintiendra l'ordre dans le monde. Et cependant Spinosa parle de vertu, et même ne veut donner à la vertu d'autre récompense qu'elle-même! « Le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même constitue le bonheur. » Quelle sera la destinée de l'homme après cette vie? Quoique Spinosa ne conçoive pas l'âme séparée du corps, il nous promet une vague immortalité qu'il ne sait point définir, un retour vers Dieu, ou plutôt une absorption en Dieu, où tout sentiment d'individualité et de personnalité sera anéanti. Les révélations mosaïque et chrétienne occupent trop de place dans l'histoire et la vie humaine pour être passées sous silence. Spinosa ne peut les considérer que comme des manifestations plus ou moins pures, mais toujours chan-

geantes, de l'idée. Toute révélation n'est, suivant ce philosophe, qu'un produit de l'esprit humain : « Par cela seul, dit-il, que l'esprit humain contient dans son essence la nature de Dieu et y participe, il est capable de se former certaines notions explicatives de la nature des choses, et propres à nous enseigner l'usage de la vie. Il est donc vrai de dire que l'esprit humain est la véritable source de la révélation...... La sagesse qui se manifeste en toutes choses, principalement dans l'esprit humain, s'est révélée surtout par Jésus-Christ. Jésus-Christ a été la manifestation la plus pure et la plus éclatante de la Divinité. Mais croire et affirmer que Dieu a revêtu la forme humaine, c'est avancer une absurdité aussi grande que de soutenir qu'un cercle est un carré[1]. »

Quelle est maintenant la base du système dont nous venons d'exposer les principes et les conséquences? Tenneman observe que certaines notions fondamentales une fois admises, telles que celles de substance et de causalité, ainsi qu'un petit nombre d'axiomes, Spinosa développe à la manière des mathématiciens toute la série de ses idées qui, à partir des *prémisses convenues*, forment un enchaînement très-sévère. Ces prémisses, base de l'édifice de Spinosa, consistent dans certaines notions de la causalité et de la substance qui lui sont propres. Descartes avait dit que la substance est ce qui n'a

[1] *Epist.* 21.

pas besoin d'autre chose pour exister. On pouvait conclure de cette définition que Dieu est la seule substance, puisqu'il ne tient l'être que de lui-même. Mais Descartes expliqua sa définition, et établit que la substance est ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister, en tant que sujet d'attributs, comme support d'attributs; mais qu'elle peut avoir besoin d'autre chose comme son principe et sa cause. Les créatures restaient donc de réelles et véritables substances, quoique produites et créées. « Ce fut cette distinction même que Spinosa entreprit de détruire, en vertu d'autres principes établis par le cartésianisme. Il prétendit que les principes dont Descartes s'était servi pour prouver l'existence de deux substances distinctes, l'esprit et la matière, conduisaient au contraire à conclure l'identité absolue de substance, en ce sens que tous les êtres particuliers ne pouvaient être conçus que comme les attributs d'un seul sujet. La définition cartésienne de la substance reposait sur la distinction de sujet et de cause : elle impliquait qu'il existe ou qu'il peut exister non-seulement des substances sujet d'attributs, mais une substance cause productrice d'autres substances. Or, suivant Spinosa, cette production répugne ; car, ou la substance qui produit et la substance produite ont des attributs différents, ou elles ont les mêmes attributs. Si elles ont des attributs différents, on ne peut concevoir que l'une soit la cause de l'autre, puisque la cause ne peut pas produire ce qu'elle ne renferme pas.

Si, au contraire, elles ont les mêmes attributs, elles ne sont pas distinctes. Comment, en effet, Descartes prouve-t-il que l'esprit et la matière sont des substances distinctes? Il le prouve en s'appuyant sur cet unique fondement, que l'attribut de l'un, la pensée, n'est pas l'étendue qui est l'attribut de l'autre. Donc, disait Spinosa, on ne peut affirmer la distinction des substances que par la distinction même des attributs; et dès lors, si la substance qu'on suppose productrice, et la substance qu'on suppose produite, ont les mêmes attributs, elles ne peuvent être deux substances différentes[1]. » Telle est la base logique du Spinosisme, tel est le raisonnement fondamental auquel tous les autres peuvent être ramenés. Nous le discuterons et nous en rechercherons la valeur dans le chapitre suivant, consacré à la réfutation du panthéisme.

Dans la base du Spinosisme nous découvrons son rapport avec le Cartésianisme. Spinosa voulut faire sortir de la notion cartésienne de la substance tout son panthéisme; mais il en tira ce qui n'y était pas : il donna de la substance une définition qui ne concordait point avec celle de Descartes, ni avec les vrais principes de ce philosophe. C'est donc à tort qu'on a représenté le Spinosisme comme un développement du Cartésianisme.

Si nous recherchons maintenant le rapport du système de Spinosa avec le panthéisme antérieur, nous

[1] *Précis de l'Histoire de la Philosophie* cité.

trouverons une identité parfaite de doctrine. Depuis l'école des Védantistes, le panthéisme n'a pas fait un seul pas réel; les systèmes postérieurs n'ont rien ajouté d'essentiel; la forme seule a changé; Spinosa ne fait que remplacer l'idée d'unité par celle de sub stance.

Panthéisme de Fichte, Schelling, Hégel.

Spinosa ne forma pas d'école. Le moment où le panthéisme devait s'emparer de la pensée et modifier, d'après son principe, l'histoire, la science, la littérature, les arts, la vie elle-même, n'était point encore venu. L'Allemagne, patrie du protestantisme, a été et devait être le premier théâtre de ce développement. La France est entrée de nos jours dans ce mouvement; mais l'esprit français se refuse en partie à la direction nouvelle qu'on voudrait lui imprimer. Ses tendances pratiques l'empêchent de s'égarer librement dans les champs de la spéculation abstraite, où se déploie avec tant de complaisance le génie germanique. Nous empruntons à nos voisins d'outre-Rhin les applications de leurs principes, leurs théories historiques; et nous n'avons pas la volonté ou le courage d'avouer les principes eux-mêmes. Il en résulte que l'esprit humain aujourd'hui présente un chaos bien difficile à débrouiller. La connaissance de la philosophie allemande peut seule expliquer cet état intellectuel vraiment extraordinaire. On reconnaîtra les emprunts arbitraires que nous faisons

aux théories allemandes. On rattachera ces fragments à leur unité nécessaire. Les questions pourront être alors nettement posées, et la discussion deviendra possible.

Rien n'est donc aussi important que l'étude des systèmes modernes de la philosophie allemande. Mais la difficulté de ces systèmes égale leur importance. L'analyse et même l'intelligence de ces systèmes présentent des difficultés aux Allemands eux-mêmes. Cependant de louables efforts ont été tentés dans cette direction. M. Barchou de Penohen nous a donné une histoire claire et méthodique de la philosophie allemande. Nous devons aussi à un Allemand célèbre, mais qui appartient à notre littérature, puisqu'il a voulu se servir de notre langue, des notions fort justes et fort nettes des nouveaux systèmes qui se sont développés au-delà du Rhin. Nous ne croyons avoir rien de mieux à faire que d'emprunter à M. Ancillon une exposition courte mais substantielle de la théorie de Fichte et de celle de Schelling. Pour comprendre ces théories, il est nécessaire de connaître celle de Kant, le père du mouvement intellectuel moderne de l'Allemagne. Fichte, Schelling, Hégel, sont sortis de l'école de Kant ; ils ont voulu compléter, chacun à sa manière, la philosophie du professeur de Kœnigsberg. M. Ancillon commence donc par donner une idée de la philosophie de Kant [1].

[1] *Essai de Philosophie*, par M. Ancillon, tom. I, pag. 327. — Tenneman, tom. II. — *Histoire de la Philosophie allemande*, par M. Barchou de Penohen, 2 vol.

« La philosophie de Kant ou la philosophie critique admet comme un fait une dualité primitive : le sujet et l'objet ; le sujet est le principe de la forme de nos représentations ; il fournit comme faculté de sentir, les conditions de la sensation ; comme faculté de connaître, les conditions du jugement. L'objet est le principe de la matière de nos représentations ; il nous donne les intuitions phénoméniques. Il n'y a de réalité que dans l'expérience, et l'expérience résulte de l'application des notions de l'entendement aux intuitions des sens extérieurs et du sens interne. Les notions sont vides de sens et n'ont aucune valeur, ne signifient, ne donnent, n'apprennent rien, du moment où on les sépare de la matière que les sens fournissent. La matière que les sens fournissent n'offrirait rien de nécessaire, d'universel, et point d'unité sans la forme que les notions lui donnent, et sans les caractères qu'elles lui impriment. Ainsi toute connaissance suppose l'union de la forme et de la matière, le concours du sujet et de l'objet. Il est clair que le sujet et l'objet ne sont pas les êtres réels, les êtres considérés en eux-mêmes ; nous ne connaissons le sujet que relativement à l'objet, l'objet que relativement au sujet, sans connaître la nature intime de l'un ni de l'autre.

A la vérité, il doit y avoir quelque chose de caché sous le sujet et l'objet, mais cette existence ou cet être quelconque nous est inconnu, et équivaut pour nous à X. Nous ne pouvons jamais espérer, et nous ne devons même jamais essayer de pénétrer

jusqu'à lui, car les sens ne peuvent pas nous le révéler, et les notions ne sont applicables qu'au monde phénoménique. Ce sont des ailes qui ne portent plus dès qu'on s'élève au-dessus de l'expérience, ou qu'on tente d'aller au-delà. La raison ne saurait nous rendre ce service ; elle n'est que la puissance des idées inconditionnelles et absolues. Par les lois de sa nature, elle tend toujours à donner à l'ensemble des représentations le plus haut degré d'unité possible. Pour cet effet elle admet nécessairement certaines idées qui impriment au système de nos connaissances un caractère de totalité et d'unité entière et parfaite. Ces idées sont Dieu, l'univers et l'âme. Ces idées n'ont jamais qu'une vertu régulatrice; il ne faut pas les prendre pour des objets, bien moins encore pour des êtres réels; elles ne peuvent rien nous apprendre sur le monde invisible.

La liberté est le seul pouvoir de l'âme qui ne soit pas relatif au monde phénoménique; la liberté est le pouvoir de commencer à volonté une série d'actions indépendantes de tout ce qui pourrait les amener ou les empêcher. C'est du sein même de la liberté que naît la loi du devoir. Cette loi, dont les intérêts doivent l'emporter sur tous les autres et dont les prétentions sont impérieuses, nous impose de croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme.

Tels sont les principes généraux de la philosophie de Kant; on voit que le sujet et l'objet y jouaient tous deux leur rôle, mais celui que l'objet jouait était tellement subordonné qu'on prévit de bonne heure

qu'il viendrait un penseur assez hardi pour se passer de lui et le mettre tout à fait de côté. C'est le sujet qui, fournissant la forme de l'espace, paraissait créer la matière; c'était encore lui qui, par le pouvoir magique de ses notions, faisait naître les substances et les causes, et donnait de la consistance à la matière. Le sujet pouvait en apparence se suffire à lui-même; il était possible de le débarrasser de l'espèce d'auxiliaire qu'on lui avait laissé dans l'objet, et qu'il semblait avoir accepté plutôt par égard et par complaisance que par besoin. Le système de Ficthe ou de l'idéalisme transcendant prit naissance. Dans les principes de ce système, le sujet seul est la source de toute réalité et de toute certitude. La seule proposition qui ait une certitude immédiate est la proposition : *Moi égal à moi*. Elle porte sa preuve en elle-même, et sert de preuve à toutes les autres propositions. Ce sentiment du moi n'est point une illusion; il constitue la pensée, et la pensée le constitue. Penser, c'est abstraire et réfléchir. Ces deux opérations se retrouvent partout et sont nécessaires à la formation des notions, des jugements et des raisonnements.

Pour penser le moi, il faut faire abstraction de tous les objets, et en détourner les yeux; il faut ensuite réfléchir, c'est-à-dire se replier sur soi-même, et reporter ses regards sur ce qui a fait abstraction de tous les objets.

Cette manière de procéder ne suffirait pas pour constater l'existence et la réalité du sujet transcen-

dant ; on ne le saisirait ainsi qu'à moitié. Penser, c'est agir ; penser le *moi,* c'est ramener l'action de la pensée sur elle-même, de façon que l'être pensant et la chose pensée se confondent dans un même aperçu. Alors le moi se pose lui-même par un acte de sa liberté ; et c'est cette action primitive qu'il faut bien distinguer d'un fait primitif, qui est le principe générateur de la science.

Tout ce qui n'est pas moi, c'est-à-dire l'univers, résulte de cet acte primitif; tout ce qui n'est pas moi est l'antithèse naturelle et nécessaire du moi, et l'accompagne comme l'ombre accompagne la lumière. Ainsi, comme le sujet est, dans un sens transcendant, la seule réalité, et que ce sujet, par un acte primitif et libre, se pose lui-même, il est clair que savoir et exister sont une seule et même chose ; ce qui existe sait qu'il existe ; ce qu'on sait ou connaît est la seule existence réelle.

Ficthe fait donc disparaître l'objet ou le monde extérieur, pour ne reconnaître d'autre existence que celle du sujet ou du moi. Cependant on pouvait encore avoir des doutes sur la nature des procédés par lesquels le sujet se saisissait et se posait lui-même. On pouvait attaquer la réalité transcendantale du *moi;* le moi, dans les principes de la philosophie critique, n'était qu'un phénomène à se propres yeux, et n'avait de réalité que dans son mariage mystique avec l'objet; le sujet, en tant que sujet déterminé, pouvait difficilement être l'existence réelle dans toute sa pureté.

L'auteur de la philosophie de la nature, Schelling, fit un pas de plus; et le sujet qui avait refusé à l'objet toute existence indépendante, qui l'avait dépouillé et anéanti pour avoir l'honneur de le produire, le sujet lui-même disparut, et on lui refusa toute existence réelle et transcendante.

Selon Schelling, il ne s'agit plus d'examiner si les choses hors de nous ont une existence réelle, ou plutôt s'il y a quelque chose hors de nous; mais il s'agit de savoir si nous-mêmes nous sommes un objet réel, dans le sens transcendantal du mot. La vérité pure n'est pas la subjectivité absolue; la subjectivité absolue n'est pas la vérité pure; l'objet et le sujet sont des corrélatifs qui se supposent l'un l'autre, et dès qu'on enlève l'un de ces termes, l'autre s'évanouit avec lui; la vérité ne se trouve que dans l'existence absolue; il n'y a *qu'une existence, une, éternelle, immuable*. L'abstraction et la réflexion qui, dans l'idéalisme transcendant, doivent conduire à cet acte pur et libre par lequel l'être se pose lui-même, sont des moyens lents et insuffisants; il faut débuter par l'acte pur et libre : la philosophie est une création entièrement indépendante, à laquelle on parvient en détruisant l'un par l'autre ou l'un avec l'autre le sujet et l'objet, et en se plaçant sur le point où l'on est également indifférent à tous deux.

Alors, par un acte appelé l'intuition intellectuelle, on saisit l'existence absolue; cette existence est Dieu, le principe de l'unité et du bonheur; cette

[redacted]

existence est une; l'affirmer, c'est la connaître; la connaître, c'est l'affirmer. Votre pensée individuelle finie, limitée, existe-t-elle toujours encore pour vous? et ne pouvez-vous pas faire disparaître entièrement le sujet? Voudriez-vous du moins rendre raison de son existence? Si vous croyez avoir besoin de l'expliquer, c'est votre faute; pourquoi ne vous êtes-vous pas assez détaché de votre moi individuel? Pourquoi avez-vous conservé les formes finies?

Il y a identité parfaite entre la connaissance et l'existence; il y a encore identité parfaite entre la forme et la matière; mais on ne peut s'empêcher d'admettre dans l'existence absolue une antithèse véritable : c'est celle de l'unité et de la pluralité. Qu'est-ce que cette antithèse? et d'où vient-elle? L'être en tant qu'unité parfaite doit se manifester, et ne peut se manifester en lui-même; il ne peut donc pas se manifester ou se révéler comme unité; il faut donc nécessairement qu'il soit lui-même et un autre que lui-même; c'est une espèce de lien magique qui l'unit lui et un autre.

Quiconque voudrait rejeter ces idées serait dans le cas de prouver, ou bien qu'il y a une autre existence réelle que la manifestation de soi, ou que l'unité parfaite peut exister sans se manifester. Ainsi l'existence réelle et absolue consiste dans le lien qui joint l'unité à la pluralité; l'unité en tant qu'unité, la pluralité en tant que pluralité n'existent proprement pas; il n'y a que la copule, c'est-à-dire l'existence pure et simple »

Tels sont les principaux résultats de la philosophie de Schelling. Après cet exposé, M. Ancillon ajoute les réflexions suivantes : « Autant qu'il a été possible, c'est avec les propres expressions des créateurs de l'idéalisme transcendant et de la philosophie de la nature que j'ai présenté une vue de ces deux systèmes. Cette tâche n'est pas facile quand on écrit dans une langue qui ne permet pas qu'on lui fasse la plus légère violence, et qui ne se prête pas à convertir les qualités, les états et les actions en substances ou en êtres, métamorphose très-aisée et très-commode dans les écrits des métaphysiciens allemands. En mettant l'article devant un infinitif, ils changent ce qu'il y a de plus indéterminé dans un être déterminé ; et l'on ne croirait pas, au premier coup d'œil, quelle influence décisive cette facilité, quelquefois utile, si souvent funeste, a eue sur la philosophie.

» Résumons, et, pour plus de netteté, opposons l'un à l'autre l'idéalisme transcendant et la philosophie de la nature. Le premier de ces systèmes a commencé par nier l'existence de tous les objets, de tout ce qui est compris sous la dénomination de monde extérieur au moi ; il a tout ramené au sujet, et a fini par idéaliser le sujet lui-même. Mais le sujet occupe cependant une place importante.

» La philosophie de la nature affirme alternativement l'existence du sujet de l'objet, ou plutôt elle nie alternativement l'une et l'autre, de manière qu'il ne reste rien que l'existence. L'idéalisme trans-

cendant procède par la voie de l'abstraction et de la réflexion, pour arriver à cet acte pur, libre, créateur, par lequel le moi se pose et s'anéantit ensuite lui-même pour poser l'existence absolue, et cet acte porte, dans ce système comme dans l'autre, le nom d'intuition intellectuelle. La philosophie de la nature croit pouvoir se passer de l'abstraction et de la réflexion, et se contente de la simple vue; elle débute de prime-abord par l'acte créateur. Dans l'idéalisme transcendant, au commencement, la matière avait été anéantie; l'intelligence seule restait et produisait tout. Dans la philosophie de la nature, l'intelligence et la matière disparaissent et reparaissent tour à tour, comme pour prouver qu'elles ne sont rien ni l'une ni l'autre; l'idéalisme et le matérialisme se pénètrent et se neutralisent réciproquement; l'intelligence n'est que la matière s'éclaircissant et se subtilisant peu à peu; la matière n'est que l'intelligence s'épaississant et s'obscurcissant de plus en plus. L'auteur de ce système sort de lui-même par un acte de sa volonté pour trouver, ou plutôt pour créer la nature; la perd à son tour pour se retrouver lui-même; retrouvant et perdant tout alternativement, il ne garde rien, il ne lui reste que l'existence infinie, c'est-à-dire vague et indéterminée. »

Les principes de Hégel ne diffèrent point au fond de ceux de Schelling. En tout et partout Hégel cherche l'*unité*. Cette unité, il la voit dans l'*identité* de l'existence et de la pensée, et dans l'*unité* de

la substance qui existe et qui pense. Cette substance est Dieu qui se manifeste et se développe sous toutes les formes. Par l'abstraction de l'étendue et de la pensée, en réduisant l'étendue à n'être qu'un point indivisible, et la pensée une notion qui n'a rien de distinct, Hégel arrive à l'*absolu*, qui renferme l'étendue et la pensée[1].

L'absolu sera à la fois l'être pur et la notion pure, l'être et l'idée, l'idéal et le réel.

L'absolu aura la faculté de se manifester, de se développer, et il se développera en trois époques. L'idée, l'être ou l'absolu se revêtira d'abord de qualités abstraites et formera la *logique;* elle apparaîtra comme monde extérieur, et ce sera la *nature;* elle continuera ce développement comme *esprit.* Ainsi sont constituées les trois parties de la philosophie de Hégel.

Il sera évident pour le lecteur que les systèmes métaphysiques de l'Allemagne, dont nous venons d'exposer les principes généraux, ne sont que le panthéisme ancien revêtu de formes nouvelles. Nous ne voyons pas que les doctrines panthéistiques aient fait aucun progrès réel entre les mains des penseurs germaniques. On retrouve toujours au fond de ces systèmes l'unité, l'identité de la substance, ce principe que nous avons vu si nettement exprimé, si formellement énoncé par les philosophes védantistes; ce principe qui a été celui des

[1] M. Barchou de Penhoen, tom. 2.

[redacted]

Pythagoriciens, des Éléates, des Néoplatoniciens; ce principe que nous avons retrouvé au moyen âge dans les écrits de Scot-Érigène, à la renaissance dans ceux de Jordano Bruno, et dont Spinosa a fait tout le pivot de son système.

Fichte a fondé un panthéisme individuel, qui a son analogue dans l'école des Baudhas. Ces philosophes aussi n'ont reconnu d'autre existence réelle que celle du *moi*, qui est éternel, créateur, et tire de son propre fonds tous les phénomènes. Fichte fait jouer au moi un rôle analogue; il lui attribue la production du monde extérieur. Le moi est tout; le moi seul existe. Dieu n'est, pour Fichte, que l'ordre moral, le développement de l'idéal dans le réel, de la raison dans les faits, le terme de tous les progrès de l'humanité. On sait que ce professeur commença un jour sa leçon en annonçant à ses élèves qu'il allait *créer Dieu*.

Schelling nous ramène aux Éléates et aux Néoplatoniciens. Comme eux, il admet l'identité de l'être et de la connaissance, un monde de la réalité et un monde de l'illusion. Xénophane, Parménide, Plotin et Proclus se plaçaient aussi au sein de l'unité absolue, de l'existence pure, et y trouvaient l'identité de toutes choses. Dieu, pour Schelling, n'est pas un objet distinct de la raison. Dieu est l'unité et le tout; l'univers et Dieu sont une même chose, ainsi que l'unité et la connaissance de l'unité. Ce qui paraît à la pensée différent, multiple, limité, ne

saurait l'être dans son essence, mais uniquement en apparence. Le fini n'est qu'une illusion.

Les émanations logiques de Hégel, converties en êtres réels, ont un rapport frappant avec les émanations des Gnostiques. L'absolu produit et absorbe tout; il est l'essence de toutes choses. La vie de l'absolu n'est jamais complète ni achevée; de sorte que Dieu n'existe pas proprement; mais il se fait tous les jours, tous les jours il se développe, et la formule qu'on n'ose prononcer de crainte de proférer un blasphème : *Gott ist in werden*, *Deus est in fieri*, exprime parfaitement la doctrine de cette école.

Fichte, Schelling, Hégel ont fait des applications de leurs systèmes à la morale, à la religion, à l'état, à l'art, à l'histoire[1]; et c'est dans cette partie de leurs doctrines que puisent largement nos philosophes français. Nous nous contenterons d'indiquer les plus importantes de ces applications.

Fichte ne considère le devoir que comme la loi que le moi s'impose à lui-même, et cette loi consiste à respecter le droit d'autrui. La société sera d'autant plus parfaite que les notions du droit s'y trouveront plus complétement, plus parfaitement réalisées. Dans le berceau de nos sociétés se sont trouvées beaucoup de choses injustes; il le fallait; sans l'existence du mal la pratique du bien n'eût pas été méritoire. Le progrès naturel des choses n'en doit pas

[1] M. Barchou de Penhoen, *Histoire de la Philosophie allemande*, tom. 2.

moins tendre à extirper de l'intérieur des États le mal politique. Le mal n'a pas d'autre origine que les instincts irrationnels de notre nature, et le progrès consiste à passer par degrés de la vie instinctive à la vie rationnelle où le droit régnera dans la société, où la raison possédera la science qui sera appliquée par l'art. C'est dans l'histoire qu'il faut étudier ce développement progressif de l'humanité; et c'est au philosophe qu'il appartient d'assigner aux époques historiques leur vrai caractère. A toute époque préexiste l'idée de cette époque. Cette idée sera déterminée par les idées des époques qui ont précédé celle-là, et par les idées des époques qui suivront. En histoire, comme en toutes choses, chaque partie est nécessairement déterminée par ses rapports avec l'ensemble. Une nécessité irrésistible domine l'histoire, absout et justifie chaque époque de sa durée. La vie totale de l'humanité se divise dans les cinq périodes suivantes : 1° La domination de l'instinct sur la raison : c'est l'âge d'innocence de l'humanité. 2° L'instinct général de la raison fait place à une autorité extérieure et dominante : c'est le temps des systèmes de doctrine positifs, systèmes dénués par eux-mêmes de la puissance de persuasion, employant la force, exigeant une croyance aveugle, réclamant une obéissance sans limites; c'est l'avénement du mal, du péché. 3° L'autorité dominante dans la période précédente sans cesse attaquée par les manifestations de la raison, qui arrive au monde sous sa forme actuelle, s'affaiblit et chancelle : c'est l'époque de l'in-

différence à l'égard de toute vérité générale; c'est celle d'une licence sans limites; c'est encore le règne du mal et du péché. 4° La raison parvient à se savoir, la vérité se fait connaître; la science de la raison se développe : c'est le commencement de la perfection à laquelle doit arriver l'humanité. 5° La science de la raison est appliquée en connaissance de cause; l'humanité se fait, se façonne suivant l'empreinte idéale de la raison : c'est l'époque de l'art; c'est aussi celle de la justification et de la sanctification des époques précédentes. Alors l'humanité trouvera le bonheur, et aura conquis le paradis terrestre. Tous les peuples sont appelés à participer à ces progrès; car l'humanité tend à se constituer en un seul corps homogène. Lorsque ce but sera obtenu, le mal disparaîtra du monde. Cependant les destinées de l'humanité ne s'accomplissent pas entièrement dans ce monde. Au-dessus de ce monde, il est un monde supérieur où toutes nos facultés recevront un développement nouveau.

Nous ne parlerons point ici de l'application que Schelling a faite de ses principes à la nature; il a voulu constituer une philosophie de la nature, et cette tentative a donné à son système le nom qu'il porte. Nous devons nous renfermer dans les principales applications morales.

La seule existence réelle que Schelling reconnaisse est l'absolu, et l'absolu se développe dans l'idéal. La loi morale n'est que la tendance vers l'absolu; la béatitude, la réunion à l'absolu; la science, la connais-

sance de l'absolu ; l'art, son image terrestre ; l'état, la réalisation de la vie publique ordonnée par rapport à l'absolu. L'histoire est le théâtre de tous ces développements ; l'histoire existe de toute nécessité, elle existe, parce que la réalisation extérieure de la notion du droit innée à l'homme est une tâche qui lui a été imposée, à laquelle il ne peut se soustraire. L'histoire implique l'idée d'une progressivité indéfinie, de la perfectibilité ; l'homme n'a une histoire que parce qu'il s'ajoute à lui-même en se perfectionnant. La réalisation successive de la notion du droit est la condition de la liberté ; hors de là, la liberté n'existerait pas ; mais la liberté est inhérente à l'humanité ; l'humanité a foi en elle, aux fruits qu'elle doit porter, au but qu'elle doit atteindre. Bien que pour agir les hommes ne consultent que leur libre arbitre, ils n'en produisent pas moins, en raison d'une nécessité cachée, un ordre de choses déterminé d'avance. La conciliation de la liberté et de la nécessité s'opère au sein de l'absolu. L'absolu se manifeste d'une manière progressive et continue dans l'histoire ; l'histoire est une révélation permanente de Dieu ; mais cette manifestation étant successive, on peut la subdiviser en plusieurs époques secondaires. Les temps historiques peuvent être divisés en trois époques : la première, celle de la fatalité ; la seconde, celle de la nature ; la troisième, celle de la Providence.

Dans la première période, le principe dominant se montre comme un pouvoir aveugle, inflexible, impitoyable ; dans la langue des hommes, c'est le

destin, la fatalité : on pourrait encore appeler tragique cette époque de l'histoire. Pendant sa durée, les merveilles de la civilisation primitive ont été brisées; alors se sont écroulés ces immenses royaumes, dont il reste à peine quelques débris. Dans la seconde période, apparaît la nature; sous l'empire de cette loi, la liberté, la volonté la plus illimitée sont tenues de concourir à l'accomplissement des plans et des desseins de la nature; une sorte de nécessité mécanique s'introduit dans le domaine de l'histoire : cette période semble commencer à l'origine de la république romaine. Dès lors en effet la volonté humaine se manifeste dans le monde entier par la conquête et la domination. Dans la troisième période, la Providence se manifestera; les œuvres du destin et de la nature, recevant alors un caractère nouveau, se montreront à nous comme œuvres providentielles. Les deux époques précédentes ne sont en effet qu'une préparation à l'action de la Providence. Nul ne peut prévoir et dire quand arrivera la troisième période. Du reste, sous ces trois noms, destin, nature, Providence, il faut reconnaître un même principe, toujours identique à lui-même, mais se manifestant sous des faces différentes; en un mot, il faut reconnaître l'absolu. Dans la troisième période, la notion du droit sera parfaitement réalisée; alors s'opérera la fusion de tous les peuples en un seul peuple, et les destinées de l'humanité seront accomplies.

Le mouvement progressif de l'idée, qui produit tour à tour la logique, la nature et l'esprit, con-

stitue tout le système de Hégel. L'être, la substance, l'idée est toujours identique à elle-même au milieu de ses manifestations infinies : ces manifestations infinies de l'idée sont classées dans des formules qui embrassent l'univers. Nous ne suivrons pas Hégel dans toutes les applications de son système : indiquons seulement la manière dont il envisage l'histoire, la religion, la philosophie. L'histoire est le théâtre où l'esprit déploie successivement son activité; il y a donc des degrés, des phases diverses dans le déploiement historique de l'esprit. Les peuples se différencient les uns les autres par leurs mœurs, leur caractère, leur génie; le même peuple se présente sous différents aspects à des époques diverses. Chaque peuple exprime une détermination particulière, une idée de l'esprit. Le nombre des époques historiques, la pensée qu'elles manifestent, leurs rapports entre elles, tout cela s'appelle, se nécessite réciproquement. L'esprit est un tout animé, dont la vie se répand identique à elle-même jusque dans ses parties les plus diverses. Tout s'enchaîne, tout se lie; non-seulement l'histoire exprime le mouvement de l'humanité, mais elle se lie au mouvement de l'univers, à ce grand mouvement par lequel l'absolu ou l'idée se manifeste.

Dieu n'existe pas à la façon de la substance inactive et impersonnelle de Spinosa. Dieu est doué de conscience; il existe non-seulement en soi, mais aussi pour soi. Toutefois, pour arriver là, il faut

qu'il se déploie, qu'il passe par un certain nombre de déterminations. Ces déterminations, qui ont pour but de manifester Dieu, n'apparaissent que successivement dans le monde fini, et se manifestent par l'organe de l'humanité. Dieu n'est pas seulement dans tel ou tel homme, il est dans la multitude des hommes, il est dans l'humanité. Les diverses religions peuvent être considérées comme l'expression de ce développement, de ce mouvement de l'essence divine; elles en sont autant de phases diverses. Telle ou telle religion ne saurait être égale à la conception même de Dieu, mais les religions ne cessent de se compléter en s'ajoutant les unes aux autres. Elles tendent de la sorte à préparer dans l'avenir un système religieux qui soit adéquat à la conception même de Dieu; elles sont comme autant de degrés que parcourt successivement l'esprit divin pour arriver à manifester Dieu tout entier. Au fond de toute religion, Dieu n'est pourtant tout entier dans aucune; il ne le sera qu'à la consommation des temps. Ce n'est donc pas en arrière, c'est en avant de nous que se trouve l'âge d'or des religions.

La première forme religieuse est la religion de la nature ou le fétichisme. L'homme tend à se dégager des liens de la nature, à la dominer; de là les prières, les conjurations, l'adoration adressée à tous les objets extérieurs. La religion des Hindous est la seconde forme de cette religion de la nature. Dieu devenu substance déterminée est considéré comme une force qui s'épanche et rayonne en tous sens.

[redacted]

Mais cette substantialité n'est conçue que par l'imagination; rien n'est déterminé quant à ses rapports avec la nature et avec l'homme. De là le mélange des plus sublimes vérités et des plus déplorables superstitions. Dans la religion persane, Dieu, ou le bon principe, est déterminé plus nettement comme esprit, mais il ne l'est que par son opposition au mauvais principe. Dans la religion de l'antique Égypte, la personnalité de Dieu n'a plus besoin d'une opposition pour se montrer telle qu'elle est. Dieu se montre de lui-même, mais il demeure encore complétement indéterminé dans sa forme. On le trouve tantôt sous une forme humaine, tantôt sous celle d'un animal. Là est la forme la plus élevée de la religion naturelle.

La religion de l'individualité intellectuelle vient après. Ici l'esprit se montre de plus en plus indépendant du monde extérieur. Dans la religion juive, Dieu et la nature sont nettement et même trop absolument séparés. La mythologie grecque en est la seconde forme. Cette religion consacre nettement la personnalité de Dieu, qui sera encore plus prononcée dans la religion romaine.

Le christianisme est la détermination la plus élevée de l'esprit dans la sphère religieuse. La révélation n'est point un acte de Dieu isolé dans le temps; la révélation est continuelle. Dans le christianisme, sous le voile des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, les transformations de l'esprit apparaissent presque à nu. Le christianisme se déve-

loppe sans cesse ; on ne peut assigner de terme à ce développement.

Cependant le dernier terme de ce développement de l'esprit n'est pas la religion, mais bien la philosophie. Il y a sans doute entre la religion et la philosophie une sorte d'identité, quoiqu'elles s'adressent à des facultés différentes : la religion s'adresse à la foi, la philosophie au raisonnement; le fidèle s'arrête au symbole, le philosophe cherche l'idée. Mais là se trouve le dernier terme du développement de l'esprit.

N'oublions pas en terminant cette courte analyse, pour ne pas nous méprendre sur le sens de certains mots, la base du système de Hégel. Cette base est l'unité, une essence une ; l'être absolu, l'idée, la notion, sont des mots synonymes dans la langue de ce philosophe. Le système consiste dans la loi qui lie entre elles les modifications de cette unité, car, en vertu du mouvement qui lui est propre, cette unité, sortant de son repos absolu, passe par un certain nombre de transformations, de limitations; mais au fond de tous ces phénomènes l'unité reste toujours identique à elle-même.

La philosophie allemande a exercé, dans ces derniers temps, une grande influence sur la philosophie française; déjà nous l'avons remarqué. Les théories historiques de Schelling et de Hégel surtout ont des rapports frappants d'analogie avec les théories historiques que nous avons exposées dans les premiers chapitres de ce livre. De part et d'autre l'esprit humain

est présenté comme la manifestation nécessaire de l'absolu ; seul il agit ici-bas ; il crée l'histoire par les développements successifs de ses idées et de ses puissances, et toutes ses créations sont légitimes. MM. Cousin, Michelet, Lerminier, les Saint-Simoniens, reproduisent tous, avec des modifications diverses, cette idée fondamentale, qui appartient, comme nous venons de le voir, aux panthéistes allemands, et qui n'est, chez ces philosophes, qu'une application rigoureuse de leur principe métaphysique. Cette théorie, en effet, ne peut s'harmoniser qu'avec le panthéisme ; et lorsque certains écrivains veulent la séparer de son principe générateur, ils nous semblent ne pas s'entendre eux-mêmes ; à nos yeux, ils s'élèvent un édifice sans base. Le panthéisme français se rattache ainsi au panthéisme allemand, et vient compléter son histoire.

Cherchons en finissant à embrasser d'un coup d'œil l'ensemble de cette histoire. Dès la plus haute antiquité, le panthéisme prend naissance dans ce climat où une nature puissante et pleine d'attraits avait pris, dans l'esprit et le cœur de l'homme, la place de Dieu. Nulle part il ne se développe avec plus de rigueur et d'ensemble, nulle part il ne laisse dans la vie d'un peuple une trace plus profonde. De l'Inde le panthéisme passe en Égypte ; il règne dans ses temples. La Grèce emprunte à l'Égypte ses mystères, où elle enseigne à ses initiés le culte du grand Tout. Les temps des libres manifestations de la pensée arrivent ; le panthéisme sort des sanctuaires et s'établit

dans les écoles publiques. Les philosophes qui, après avoir abandonné la foi et les traditions divines, veulent sonder d'un esprit orgueilleux le mystère des origines, aboutissent nécessairement à cette grande erreur.

Cependant la science était impuissante à guérir l'humanité qui se mourait; le christianisme vient la sauver; mais il ne remplit sa mission qu'au prix d'une lutte commencée à son berceau et qui se perpétue avec les siècles. Le panthéisme lui dispute l'empire de l'homme, ouvre des écoles à côté de ses écoles, engendre des hérésies puissantes. Vaincu cependant, il se cache pour un temps, et se perpétue comme doctrine secrète à travers le moyen âge. La liberté de la renaissance, la licence de la réforme lui permettent de se relever et de se montrer au grand jour. Bientôt Spinosa lui prête les formes et le langage de la pensée moderne. Mais c'est à l'Allemagne protestante qu'il appartenait de développer et d'étendre ses principes, de les appliquer à l'histoire et à la vie. La France, oubliant son génie et sa mission, va emprunter à l'Allemagne sa sagesse antichrétienne, antimoderne[1]. Au milieu de ces vicissitudes diverses, le panthéisme se montre toujours identique à lui-même; son point de vue principal ne

[1] Il n'est question ici que de l'Allemagne panthéiste. Nous professons la plus haute estime pour le caractère allemand, si bon et si loyal, et pour la bonne science allemande, qui a rendu et qui peut rendre encore les services les plus importants à la cause catholique. Il est à souhaiter que nous sachions nous approprier de plus en plus cette science, que l'esprit français seul peut mettre en œuvre.

change pas : ses doctrines restent les mêmes. Toujours il apparaît comme le terme où viennent aboutir toutes les erreurs particulières, l'erreur qui résume et absorbe toutes les autres.

CHAPITRE V.

RÉFUTATION DU PANTHÉISME.

Le panthéisme considéré en lui-même.

Réduction des divers systèmes du panthéisme à deux principes fondamentaux, ou à un même principe sous deux formes. — Formule la plus moderne du panthéisme ; les panthéistes mitigés ne peuvent échapper à cette formule. — Ce que les panthéistes auraient à faire pour démontrer leur principe. — Examen du panthéisme dans ses preuves, son principe et ses conséquences.

I. Preuves du panthéisme ; elles sont tirées : 1° des besoins de la science et de sa définition ; 2° de l'idée de l'unité ; 3° de l'idée de l'absolu ; 4° de l'idée de la substance ; 5° de l'idée de l'infini. L'impuissance de ces preuves est démontrée. Ces idées mènent à une conclusion qui est la négation du panthéisme.

II. Principe du panthéisme ; retour sur ce principe. Il est opposé au sens commun ; renferme la négation de toute réalité ; n'explique rien ; tombe dans des contradictions palpables.

III. Conséquences du panthéisme ; 1° Résultats historiques : joghuisme dans l'Inde ; sophistes en Grèce ; opposition aveugle des Néoplatoniciens au christianisme ; extravagance et corruption des sectes gnostiques ; morale saint-simonienne. — 2° Conséquences logiques. La logique seule peut nous dévoiler toutes les conséquences du panthéisme ; l'identité universelle renverse le sens humain ; le scepticisme est inévitable. — Le panthéisme n'est qu'un athéisme et un matérialisme déguisés. — L'homme se met à la place de Dieu. — Résultats.

Si nous recherchons ce qu'il peut y avoir de commun dans les divers systèmes de panthéisme dont nous avons exposé l'histoire, nous reconnaîtrons que,

sous un langage différent, sous des formes diverses, ils partent tous du même principe, et renferment une doctrine parfaitement identique. Ce principe fondamental et constitutif du panthéisme, c'est l'unité et l'identité de la substance. Il n'existe qu'une seule substance dont le monde et l'homme ne sont que les attributs, voilà l'essence de tout panthéisme. Qu'avec Hégel on appelle cette substance l'idée ou l'être; qu'avec Schelling on lui donne le nom d'absolu et d'identité universelle; qu'on la présente avec Fichte comme le moi absolu; avec Spinosa, comme l'infini; avec Jordano Bruno et Scot-Érigène, comme l'unité suprême, on affirme toujours le même principe, et les différences ne sont que nominales. L'étude des Alexandrins, des Grecs, des Orientaux nous amène au même résultat. Le panthéisme des Néoplatoniciens et celui des Éléates se présentent sous la forme de l'unité; celui des Védantistes, sous celle de l'infini; mais nous retrouvons partout une seule substance.

Un second principe, conséquence nécessaire du premier, et reproduit également dans tous les systèmes, c'est la négation de la réalité du multiple, du divers, du fini, qui ne nous présente, selon les panthéistes, qu'une pure apparence. En effet, s'il n'y a qu'une seule substance, cette substance ne peut se concevoir que sous la notion de l'infini; dès lors tout ce qui nous apparaît divers, relatif, limité, n'est et ne peut être qu'une illusion de notre esprit. Les Védantistes ne voient dans le fini

qu'une vaste illusion, dont le sage cherche sans cesse à s'affranchir. Les Éléates ne trouvent de réalité que dans l'unité absolue, et n'aperçoivent dans le fini que des contradictions. Le monde, suivant les Néoplatoniciens, n'a pas de réalité ; la réalité n'appartient qu'aux idées, et les idées se résument dans celles de l'unité suprême. L'unité suprême est aussi pour Scot-Érigène et pour Jordano Bruno la seule existence véritable ; tout composé, selon ces philosophes, est dépourvu de réalité. Spinosa ne voit de réel que l'infini seul. Le grand art des panthéistes allemands consiste à détruire les idées phénoménales, les notions du fini, en les opposant les unes aux autres, pour ne conserver que l'existence pure et absolue.

La formule la plus avancée du panthéisme, celle des derniers métaphysiciens de l'Allemagne, peut être présentée en ces termes : Il n'y a qu'une existence où rien n'est déterminé, distinct ; dont on ne peut rien affirmer, ni rien nier ; qui n'est ni être, ni manière d'être ; qui n'a ni substance, ni attributs, ni qualités. Quand on conçoit l'activité et la passivité, quand on distingue l'esprit et la matière, quand on parle d'intelligence, de volonté, de personnalité, on est déjà bien loin de cette existence pure ; car tous ces termes n'expriment que des rapports. Cette existence, par une force inconnue, par une nécessité inhérente qu'on ne peut qualifier, se détermine, se limite elle-même. Elle devient l'être et tous les êtres ; elle constitue

l'idéal et le réel, le monde spirituel et le monde matériel. Tous les êtres de l'univers sont les développements de cette existence; elle est à la fois l'idée et la lumière, la matière et la force, le mouvement et le repos, la multiplicité et l'unité, le fini et l'infini. Mais toutes ces existences, en tant que contingentes, relatives et finies, n'ont rien de réel et ne sont que des apparences. Au fond de toutes les existences phénoménales, il y a l'existence pure; elle est la seule réalité, toujours indivisible, identique à elle-même. Ainsi nous sommes ramenés au point de départ, à l'existence pure, inqualifiable, innomée.

Et que les panthéistes mitigés, ou plutôt inconséquents, ne croient pas échapper à cette formule. Le panthéisme mitigé veut accorder à Dieu une vie propre et personnelle, tout en niant la création, et en admettant l'éternité et la nécessité du monde. Nous avons prouvé aux écrivains de l'*Encyclopédie nouvelle* combien cette prétention est illusoire. En effet, dès qu'on reconnaît une vie propre en Dieu, il faut aussi la reconnaître infinie. Mais dès lors Dieu se suffit, et le monde ne peut être ni nécessaire ni éternel. Si la vie propre de Dieu n'est point infinie, elle ne mérite pas le nom de vie; le monde seul est la vie divine. Mais alors la divinité rentre dans cette vague indétermination, où elle ne nous apparaît plus que comme la force cachée et aveugle qui produit tous les phénomènes; la personnalité divine s'efface.

Le panthéisme consiste donc à absorber le fini dans l'infini, et à dépouiller l'infini de toute manière d'être. Pour établir cette doctrine, les panthéistes ont deux assertions principales à démontrer : la première, qu'il n'y a pas de réalité véritable dans les êtres finis; la seconde, qu'il n'y a qu'une seule réalité, l'infini, ou plutôt l'existence. Toutes les preuves, tous les raisonnements qu'ils ont élaborés à l'appui de leur système, se rapportent à ce double but. Nous avons recueilli ces preuves; et de même que la conception fondamentale du panthéisme n'a pas changé, les preuves aussi ont été à peu près les mêmes. Nous retrouvons chez les Védantistes, chez les Éléates, le même fond de raisonnement qu'on a employé de nos jours en faveur des systèmes modernes. Les panthéistes n'établissent point leur doctrine sur les faits, les sentiments invincibles et les croyances universelles de la nature humaine. Ils ne trouveraient pas dans ces sentiments et ces croyances les fondements de leur système. Les preuves dont ils veulent se faire un appui sont empruntées aux notions les plus abstraites de l'esprit humain et de la métaphysique. Ils analysent, ils pressurent, ils torturent ces notions pour en tirer le grand principe de l'unité et de l'identité de la substance. Il faut être habitué aux exercices de la dialectique pour les suivre dans le labyrinthe logique où ils s'égarent; et si les résultats pratiques du panthéisme peuvent devenir po-

pulaires, les principes et les preuves de cette doctrine ne le seront jamais.

Nous allons examiner le panthéisme dans ses preuves, dans son principe et dans ses conséquences[1] :

1° Les preuves du panthéisme sont arbitraires et impuissantes.

Ces preuves sont tirées des nécessités de la science, des idées d'unité, d'absolu, de substance, et enfin de l'idée de l'infini. L'art du panthéiste consiste à déduire de ces idées l'identité universelle et la seule existence de l'absolu. Nous rechercherons d'abord la nature et les caractères de chacune de ces idées. Il nous sera facile ensuite d'établir que la conclusion des panthéistes ne se trouve pas renfermée dans ces idées, qui nous mènent, au contraire, à une conclusion opposée.

Commençons par examiner la notion et la définition de la science que les panthéistes nous donnent. Ils ont voulu faire de cette notion de la science une des bases de leur système ; cette prétention remonte jusqu'aux Védantistes. La science est la fin de l'homme, et le moyen pour lui d'arriver à la perfection dont sa nature est capable. Mais, selon les panthéistes, il n'y a pas de science proprement dite du limité, du variable, du contingent et du relatif. Il n'y a qu'une vraie science, celle de l'unité, de

[1] Pour cette discussion il faut consulter : *Essai de philosophie*, par M. Ancillon ; *Précis de l'histoire de la philosophie ;* Fénelon, *Existence de Dieu*, *Lettres*, Malebranche, *Entret. métaphysiques*.

l'absolu, de l'infini. Admettrait-on cette notion de la science, les panthéistes n'auraient point encore atteint leur but, l'identité universelle. C'est pour y arriver, qu'ils prétendent que la connaissance de l'absolu doit être immédiate; et qu'elle ne peut le devenir qu'autant que le subjectif et l'objectif se confondent dans la connaissance, qu'autant que la connaissance et l'être sont identiques. Ce principe a été énoncé formellement par Parménide et Plotin, et par les philosophes qui les ont suivis. Les idées et les réalités sont pour eux identiques; Plotin n'admet pas que l'esprit humain puisse connaître un objet distinct de lui-même. Dès lors, comme nous l'avons vu, il définit la connaissance, l'acte de la conscience intime. Ce principe a été admis et développé plus tard par Schelling et Hégel; il est devenu la base de leur doctrine. Kant avait ouvert un abîme entre le sujet et l'objet, entre l'esprit qui connaît et les objets de sa connaissance. Il avait dépouillé les idées de toute valeur objective, et interdit à l'esprit tout jugement sur la réalité des choses. Le scepticisme ressortait de cette doctrine; il paraissait inévitable, et Kant, en appuyant les croyances nécessaires à l'homme sur la raison pratique seule, avait fait l'aveu formel de l'impuissance de la raison théorique. Les disciples de ce philosophe voulurent échapper à ce scepticisme rationnel. Dans leur point de vue, une voie unique s'offrait à eux, c'était de déclarer la connaissance et l'être identiques; de faire disparaître, dans l'identité abso-

lue, la dualité de l'objet et du sujet. Ils ont donc fait de ce principe d'identité le fondement de leur édifice scientifique, et ils ont défini la science : l'affirmation de l'*identité universelle*.

Cette définition panthéistique de la science n'est qu'une conséquence de ce principe d'identité, et ne peut avoir plus de valeur que le principe lui-même. Ce principe nous le discuterons; et, dans sa ruine, il entraînera celle de la définition elle-même. Mais si on érige cette définition en principe, comme on a tenté de le faire, ce procédé est le comble de l'arbitraire. Quelle preuve, en effet, donne-t-on à l'appui de ce prétendu principe? Pas d'autre que celle-ci : Vous admettrez cette définition, ou vous renoncerez à la science; et par la science on entend l'identité absolue; et on définit la science comme il convient aux besoins et aux résultats du système. Mais non, nier l'identité absolue, ce n'est pas renoncer à la science. Pour renverser cette première preuve, il suffit donc de refuser la définition arbitraire de la science proposée par les panthéistes.

Nous avons l'idée de l'unité : le moi est un; nous nous distinguons des objets extérieurs; nous distinguons nos représentations de nous, et nous rapportons à notre moi toute l'immensité de ces représentations; nous rapportons la variété à l'unité. C'est parce que nous avons l'idée de l'unité, et que notre nature intellectuelle est une, que nous produisons l'unité dans la science des nombres, que nous la saisissons dans la nature, que nous l'admirons

dans les arts, que nous la recherchons dans la philosophie. L'unité numérique est notre ouvrage; elle naît de nous et en nous; et c'est elle qui produit toute la science des nombres, ses savants calculs et ses merveilleux résultats. Chaque objet qui, dans l'espace et dans le temps, dans le monde extérieur et dans l'intérieur de l'âme, nous paraît distinct de tous les autres objets, et nous offre des limites déterminées soit de forme et de couleur, soit de caractère et de nature, est saisi par nous séparément; il peut être compté et recevoir l'application de la science des nombres. Nous admirons, nous aimons l'unité dans les arts. Un ouvrage de l'art ne mérite ce nom, qu'autant que l'idée de cet ouvrage a précédé son existence, et qu'il est lui-même une idée réalisée et revêtue de formes sensibles. La variété, dans les arts, plaît aussi à l'imagination; mais elle ne paraît telle que relativement à l'unité qui lui sert de centre et de point de ralliement. Dans la nature nous cherchons l'unité de but et d'idée, dont elle est l'expression, et qui lui est antérieure. Dans les sciences nous cherchons l'unité de principes; les vérités conditionnelles doivent reposer finalement sur une vérité inconditionnelle et absolue. L'étude de l'univers nous révèle donc la grande unité, dont toutes les existences dérivent, et où elles vont se réunir. Mais cette unité n'est pas l'unité d'existence, qui suppose que le tout est l'absolu, ou que l'être absolu est le tout. Telle est cependant la conclusion que les panthéistes prétendent tirer de l'idée de l'u-

nité. Nous sommes forcés sans doute de rapporter les unités relatives à une unité suprême, dont toutes les autres ne sont que le reflet et l'image. Mais conclure de cette nécessité que cette unité suprême existe seule, c'est tirer de l'idée de l'unité ce qu'elle ne renferme pas, c'est abuser de cette idée[1].

Mais, disent ces philosophes avec Jordano Bruno, tout ce qui est multiple et composé n'est qu'un ensemble de rapports, et tout ce qui est relatif n'a pas de réalité véritable. Cette seconde assertion est aussi peu fondée que celle que nous venons de combattre. En effet, qu'est-ce qu'une idée relative? Une idée relative est une idée qui suppose deux termes différents. Il n'y a aucune idée isolée, aucun objet isolé; tout est lié, tout s'enchaîne. Entre ces rapports il en est que nous établissons; il en est d'autres que nous trouvons établis sans notre concours. Tous les rapports n'existent que sous la condition d'un premier rapport, celui du moi et du non-moi. Mais tout ce système de rapports n'étant qu'un système d'existences conditionnelles, doit tenir finalement à une existence absolue. L'idée de l'absolu nous est donnée, comme l'idée du relatif. L'élimination des rapports donne l'idée de l'absolu en lui-même; on peut faire disparaître les rapports, l'idée de l'absolu restera. Mais s'ensuit-il de là, comme le veulent les panthéistes, que les rapports et les objets entre lesquels ils existent ne sont pas vérita-

[1] M. Ancillon, t. 1, pag. 366.

blement? Parce qu'on ne peut concevoir le relatif sans l'absolu, s'ensuit-il que le relatif ne soit rien? Cette conclusion évidemment n'est pas renfermée dans l'idée de l'absolu.

Ce n'est donc point dans le besoin d'unité, ni dans l'idée de l'absolu, que les panthéistes peuvent trouver des arguments concluants. Il est vrai que nous ne pouvons concevoir la multiplicité sans l'unité, le relatif sans l'absolu ; il est vrai que nous sommes forcés de rapporter les premiers termes aux seconds. Mais, en nous renfermant dans le cercle de ces idées, rien ne nous oblige à identifier ces termes. Bien loin de là, ces idées étant irréductibles les unes dans les autres, les objets qui leur correspondent doivent nécessairement être distincts.

L'idée de substance offrira-t-elle aux panthéistes des preuves plus décisives? Le panthéisme a toujours gravité vers l'unité de substance, et il n'a rien oublié pour établir son principe fondamental, la base de toutes ses conceptions. On a fait d'incroyables et persévérants efforts pour démontrer que la production d'une substance par une autre répugne. La preuve a été commencée par les Védantistes, et terminée par Spinosa : ce philosophe a fait tous les raisonnements possibles en faveur de la thèse principale du panthéisme. Les Védantistes ont dit : L'infini ne contenant pas en soi le principe de la limitation, il est évident qu'il ne peut produire le fini. Telle est la première ébauche de la preuve. Xénophane pré-

sente la même idée sous cette forme : Si quelque chose a été fait, il a été fait de ce qui était, ou de ce qui n'était pas. De ce qui n'était pas, cela est impossible ; car rien ne se fait de rien. De ce qui était, alors il n'a pas été fait ; il préexistait. Spinosa s'emparant de cette donnée l'a revêtue des formes de l'ontologie cartésienne. Nous avons fait connaître dans le chapitre précédent le raisonnement de Spinosa en faveur de l'unité de substance.

Le lecteur se rappellera que Spinosa, tout en se servant du langage cartésien, changea essentiellement la définition que Descartes avait donnée de la substance. La définition de Descartes, maintenant la distinction entre le sujet et la cause, reconnaissait dans les créatures de véritables substances, quoique créées. La substance était ce que l'on concevait seul, ce que l'on concevait comme le sujet et le support des attributs ; mais elle pouvait avoir besoin d'une cause créatrice. Spinosa, au contraire, définissait la substance ce qui n'a besoin que de soi-même pour être conçu et pour exister. Il appuyait cette définition par ce raisonnement : La production d'une substance par une autre répugne ; car, ou la substance qui produit et la substance produite ont les mêmes attributs, et alors elles ne sont pas distinctes ; ou elles ont des attributs différents, et dès lors on ne peut concevoir que l'une soit la cause de l'autre, puisque la cause ne peut produire ce qu'elle ne renferme pas. Le principe, qu'on ne peut connaître la distinction des substances que par la distinction des attributs, était em-

prunté, comme nous l'avons vu, à la philosophie cartésienne. Descartes n'avait établi la distinction de l'esprit et de la matière qu'en prouvant qu'il y avait entre leurs attributs une différence essentielle.

Spinosa soutient donc que, dans le cas où la substance productrice et la substance produite auraient les mêmes attributs, elles ne seraient pas distinctes. Sans doute elles ne seraient pas distinctes par l'essence ; mais le raisonnement ne prouve pas qu'elles ne puissent être distinctes en nombre, qu'il ne puisse exister, sous les mêmes attributs, deux substances individuellement ou numériquement distinctes. Dans la seconde hypothèse, s'il est vrai de dire que la cause doit contenir ce qui est dans l'effet, il ne s'ensuit pas qu'elle doive le contenir de la même manière et sous le même mode. La cause infinie peut contenir, sous un mode parfait et infini, ce qu'elle communique à ses effets, sous un mode fini. Dès lors, bien que les substances produites aient les mêmes attributs que la substance qui les produit, en ce sens qu'elles se trouvent éminemment en celle-ci, elles ont néanmoins des attributs *essentiellement* différents, en ce sens que ce qui est imparfait en elles est parfait dans leur cause [1]. Il est inutile de remarquer que la réponse à l'argumentation de Spinosa s'applique également à celle des Éléates et à celle des Védantistes.

[1] Voyez *Précis de l'Histoire de la Philosophie*, art. *Spinosa*.

Cette réponse des Cartésiens à l'argument de Spinosa nous paraît solide, quoi qu'on en ait dit. Spinosa veut établir qu'il n'y a qu'un seul sujet, une seule substance dans le monde, par cette raison que la cause doit contenir ses effets. Les Cartésiens accordent ce principe en l'expliquant, et cette explication suffit pour renverser le raisonnement de Spinosa. On conçoit en effet que Dieu, l'être infini, possède toutes les perfections dans un degré illimité. La toute-puissance, l'activité créatrice, la causalité suprême, la liberté parfaite, sont inséparables de cette notion de l'infini. Mais dès lors il faut reconnaître que Dieu, quand il lui plaît, et comme il lui plaît, peut faire exister ce qui n'existait pas, mais qui avait sa raison d'être dans les idées et le vouloir divins. Le mode de cette production divine restera toujours voilé aux intelligences finies, et pour repousser ce mystère, les panthéistes, comme nous le verrons, sont forcés de tomber dans des absurdités palpables.

Leibnitz nous fournit une seconde réponse à l'argument du Juif hollandais. Nous avons vu que cet argument voulait se rattacher à la définition cartésienne de la substance. Ce fut cette définition même de la substance qui parut à Leibnitz fausse et dangereuse; il voulut la réformer, et par elle la philosophie tout entière.

« Pour éclaircir l'idée de substance, dit Leibnitz, il faut remonter à celle de force ou d'énergie, dont l'application est l'objet d'une science particu-

[redacted]

lière appelée dynamique. La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'école... La véritable force active renferme l'action en elle-même... Cette force agissante est inhérente à toute substance qui ne peut être ainsi un seul instant sans agir; et cela est vrai des substances dites corporelles comme des substances spirituelles..[1] »

Leibnitz définit donc la substance par la force; toute force est une substance, toute substance est une force, toute force produit une action qui lui appartient. Or, il est évident qu'il y a dans le monde une infinité d'actions, par conséquent de forces et de substances. Spinosa est donc absurde lorsqu'il ne voit dans le monde qu'une seule substance. Son argument repose sur la définition arbitraire qu'il nous donne de la substance. Leibnitz lui oppose une définition tirée de l'expérience, et appuyée sur le sens intime. Car, comme l'observe M. Maine de Biran, nous concevons la substance; nous ne la sentons pas, nous ne l'apercevons pas intimement, tandis que nous apercevons en nous la force, en même temps que nous la concevons hors de nous et dans l'objet.

L'abus le plus grand que les panthéistes aient fait des principes métaphysiques se trouve peut-être dans la manière dont ils ont présenté l'idée de l'infini.

Je trouve au milieu de ma raison une idée qui

[1] *De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ*, p. 18.

me dépasse; être d'un jour, je conçois l'éternel; variable et changeant, plein d'imperfections, borné par tout ce qui m'environne, dépendant de tous mes besoins, j'ai l'idée de l'absolu, de l'invariable, d'une perfection souveraine, d'un être sans restriction ni limites; en un mot, j'ai l'idée de l'infini. Cette idée est très-positive dans mon esprit, car l'imparfait suppose le parfait, dont il n'est qu'une négation; de même le fini suppose l'infini. Cette idée est très-distincte, car j'écarte de l'infini et je nie de lui avec une assurance invincible tout ce qui ne peut lui convenir. Qu'on me présente des espaces immenses, qu'on multiplie les nombres, qu'on étonne mon imagination par la multitude indéfinie des êtres et des mondes; toujours je pourrai ajouter un espace à ces espaces, un nombre à ces nombres, des êtres à ces êtres, des mondes à ces mondes; par conséquent je ne pourrai pas reconnaître dans ces choses l'infini dont j'ai l'idée, auquel je ne puis rien ajouter, duquel je ne puis rien retrancher. L'infini est donc parfaitement un, parfaitement simple, parfaitement indivisible. Quand je parle de lui, on me comprend; tous les hommes portent donc comme moi, au fond de leur conscience, cette grande et impérissable idée. Quelle merveille que je sois capable d'une pareille idée! Devant elle je suis confondu, je disparais; devant elle le monde entier s'abîme et s'évanouit comme un fantôme de l'être, comme un non-être. Je ne puis l'effacer, cette idée; je ne puis la détruire;

elle gouverne ma raison, elle me commande; que dis-je? je ne puis penser, je ne puis parler sans l'affirmer sans cesse. D'où vient-elle, cette idée qui me dépasse, cette idée qui déborde le monde entier? Sans doute je ne l'ai pas faite; sans doute le monde ne me l'a pas donnée; le monde et moi nous sommes si petits, si peu de chose, un vrai néant face à face avec elle. Il faut donc que l'infini lui-même produise dans mon esprit cette grande idée de lui-même. Il faut qu'il se manifeste à ma raison.

Cette grande idée de l'infini renferme toutes les perfections infinies dans la simplicité la plus absolue, la plus inaltérable de l'être.

Nous avons donc l'idée de l'infini; c'est l'infini lui-même qui la produit dans notre esprit, et se révèle ainsi à notre raison et à notre cœur. Les panthéistes ne nient point directement l'infini; ils l'exaltent, au contraire, mais pour le dégrader et le détruire ensuite. Suivant ces philosophes, l'infini est tout, l'infini absorbe tout; l'infini seul est; le fini n'est qu'une apparence, une illusion; il n'a pas de réalité véritable. Pour appuyer leur opinion, ils ont dit : L'infini comprend tout, on ne conçoit rien hors de lui; donc tout ce qui existe est l'infini, de sorte que hors de lui il n'y a pas d'existence véritable. Oui, sans doute, l'infini comprend tout : toute la réalité de l'être est en lui, toutes les perfections sont en lui à un degré sans limites. Mais conclure de là que l'infini seul est, qu'il n'existe pas

hors de lui des êtres distincts de lui et réels, c'est nier la fécondité de l'infini, c'est faire l'infini stérile. Il est plus parfait de pouvoir produire librement et sans nécessité quelque chose distingué de soi que de ne le pouvoir pas. Il y a une distance infinie du néant à l'être ; faire passer quelque chose de l'un à l'autre ne peut être qu'une action infinie. Donc il y a une distance infinie entre un être fécond et un être stérile ; donc tout être qui est stérile n'est point infini ; donc l'infini est fécond, c'est-à-dire puissant pour faire exister ce qui n'était pas. J'existe, et je sens que je ne suis pas l'infini ; donc je ne suis pas nécessaire à l'infini ; mais si je ne suis pas nécessaire à l'infini, je suis distinct de lui. Sur quel fondement fait-on reposer l'assertion qu'il ne peut se trouver, hors de l'infini, des existences réelles ? On croit sans doute ôter quelque chose à l'infini, diminuer sa perfection souveraine, en reconnaissant des réalités distinctes de la sienne. Mais quand on part de l'idée que l'infini produit tout ce qui est hors de lui ; qu'il renferme dans un degré éminent, sous un mode infini, les perfections qu'il communique dans un degré limité ; quand, au contraire, comme nous l'établirons bientôt, en identifiant le fini avec l'infini, on fait déchoir l'infini, on le dégrade, on l'anéantit autant qu'il est possible, qui ne voit que l'existence réelle et distincte du fini, loin de nuire à la perfection de l'infini, est liée à sa véritable notion ?

Les panthéistes insistent cependant, et s'efforcent

de démontrer la non-réalité du fini. « Les limites, disent-ils, n'ont pas d'existence absolue ; dans le fond elles ne sont rien. Le fini ne saurait être la limitation de l'infini, car ce qui n'est rien ne saurait limiter quoi que ce soit. Ce n'est que par une abstraction du tout que nous donnons naissance aux limites des choses, et en rapportant les positions les unes aux autres. » Le fini sans doute ne saurait limiter l'infini ; l'infini est l'être sans limites. Telle n'est pas la question : il s'agit de savoir si la réalité du fini est contradictoire avec la notion de l'infini. Les limites ne sont rien, disent les panthéistes; elles ne sont que des abstractions, des positions de l'esprit. Les limites, en tant que limites, ne sont rien ; mais les êtres limités ne sont-ils pas quelque chose, ne possèdent-ils pas une portion de vie, de force, d'intelligence ? Pouvons-nous nier de bonne foi, pouvons-nous détruire en nous ce sentiment invincible de la réalité des choses, de la réalité de notre moi et du monde ? Qu'y a-t-il donc de contradictoire à reconnaître cette réalité des existences, que nous ne pouvons nier sans nous mentir à nous-mêmes, sans sortir de la nature humaine ? Qu'y a-t-il de contradictoire à admettre la fécondité de l'infini, à faire dériver le fini de l'infini ? La véritable contradiction n'est-elle pas de les confondre ?

Mais avant d'examiner la notion panthéistique de l'infini, avant de démontrer tout ce qu'il y a dans le principe panthéistique d'opposé au sens humain,

de contradictoire et d'absurde, il est nécessaire de détruire l'idée basse que certains panthéistes matérialistes se font de l'infini lorsqu'ils le placent dans la totalité des êtres. Fénelon a combattu avec force cette grossière erreur ; il sera notre guide dans cette partie de la discussion.

« Il est inutile, disent ces philosophes, d'ajouter à l'univers une nature incompréhensible que l'on appelle Dieu, si nous trouvons dans la totalité des êtres tous les attributs propres à la perfection infinie et souveraine dont nous avons l'idée, et dont nous sommes forcés de reconnaître l'existence. La collection des êtres est infinie dans son tout ; elle renferme des perfections infinies. Elle est indivisible et une, car la séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, de relation ; les parties ne sont point séparées du tout. Elle est immuable et invariable, car elle ne correspond à aucun corps étranger, et, dans son tout, elle est parfaitement immobile. Ainsi je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. »

Nous répondons avec l'archevêque de Cambrai, qu'on ne trouve pas dans la totalité des êtres finis l'immutabilité, l'unité, la perfection souveraine qui caractérisent l'infini. Ce tout, cette totalité que l'on nous donne pour l'infini véritable, n'est pas un fantôme ni un être abstrait, il n'est et ne peut être que la collection des parties. Donc, si toutes les

parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi. Or il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne saurait remplir l'idée que nous avons de l'infinie perfection. Car un être simple et immuable qui n'a aucunes modifications, parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel des êtres changeants, bornés et incapables d'aucune consistance.

Un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont nous avons l'idée. Cette unité absolue ne se trouve dans aucune des parties de ce monde prise séparément, comment serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité ajoutée autant de fois que l'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité[1].

Tout composé ne peut être l'infini véritable. En effet, tout composé ayant des parties dont l'une n'est pas l'autre, dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence de l'une de ces parties. Cependant il est manifeste, qu'en ne concevant plus cette partie comme

[1] *Voyez* l'Art. de M. Cousin sur Xénophane.

existante et unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini.

Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et mesurables ne peut composer que quelque chose de fini; tout nombre collectif et successif ne peut jamais être infini; car on peut toujours diminuer ce nombre ou l'augmenter. D'ailleurs l'idée de la totalité infinie ne remplit pas l'idée de la perfection souveraine; car un seul être qui sans parties existerait infiniment serait infiniment plus parfait.

On ne peut donc s'arrêter qu'à l'idée de l'infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, d'un infini toujours un et toujours le même. Ainsi disparaît ce fantôme d'infini que les panthéistes matérialistes placent dans la totalité des êtres, et qu'ils voudraient substituer à l'infini véritable.

Nous venons d'examiner le panthéisme dans ses moyens de preuve; nous croyons avoir démontré l'arbitraire et l'impuissance de ses arguments. Nous allons nous occuper maintenant du principe même du panthéisme.

2° Le principe du panthéisme est opposé au sens commun; il nie toute réalité, n'explique rien, et tombe dans des contradictions palpables.

Rappelons en peu de mots ce qui a été dit lorsque nous avons montré que les divers systèmes de panthéisme se réduisaient tous au même principe. Nous avons reconnu que ce principe fondamental était l'unité et l'identité de la substance. Spinosa a

doué cette substance infinie des attributs nécessaires de l'étendue et de la pensée. Poussant l'abstraction plus loin, Schelling et Hégel ont dépouillé la substance infinie de tout attribut, de toute qualité. Il ne leur est resté que l'existence sans sujet, sans être existant; l'existence dans le sens le plus indéterminé, le plus vague. Cette substance, cette existence produit, par son développement nécessaire, l'infinie multitude des phénomènes qui composent l'univers; mais au fond de tous les phénomènes se retrouve l'existence universelle, toujours identique à elle-même. Si on l'exige, les panthéistes appelleront Dieu cette existence; mais en lui donnant ce nom, ils lui refuseront la personnalité, l'intelligence, la volonté, la liberté, une vie propre. En niant la personnalité de Dieu, les panthéistes refusent au monde la réalité transcendante. Développement nécessaire de la substance infinie, de l'existence absolue, le monde, en tant que multiple, fini, n'existe réellement pas. Il n'y a de réalité que celle de l'existence absolue.

Le panthéisme mitigé, nous l'avons vu, ne peut échapper à aucune de ces nécessités logiques; il est forcé de refuser à Dieu une vie propre, la personnalité; de le confondre avec le monde. Mais dès lors, il n'y a dans le monde qu'une seule substance; et cette substance, infinie de sa nature, ne nous apparaît finie que par une illusion de notre esprit. Pour les panthéistes mitigés aussi le fini n'a donc pas de réalité.

Cette doctrine générale du panthéisme peut se réduire à cette proposition : Il y a des existences finies, déterminées sans réalité, et une existence absolue et infinie dont on ne peut rien affirmer ni rien nier. Or, cette proposition, qui est l'essence du panthéisme, est en opposition directe avec le sens commun de l'humanité. Vous avez beau nier la réalité du monde, la personnalité humaine; vous avez beau soutenir que ces choses ne sont que des apparences, l'humanité croit et affirme sans cesse l'une et l'autre. Elle croit à la réalité du monde, comme à celle du moi; elle croit qu'il y a dans les êtres des différences réelles. Tous les raisonnements possibles viendront se briser contre cette croyance invincible. L'humanité croit à l'infini comme elle croit au fini, à Dieu comme au monde. Elle croit à une cause souverainement intelligente, sage, juste, bonne, à une cause douée de personnalité. Cette croyance est la base de sa vie morale, de ses espérances. L'humanité ne consentira jamais à mettre à la place de Dieu les notions abstraites de substance et d'existence, qu'elle comprend à peine; elle ne consentira jamais à les adorer. Les panthéistes ne peuvent nier ni détruire, ni expliquer ces croyances; ils ont beau discourir sur le fini et l'infini, absorber l'un dans l'autre, nier tour à tour l'un et l'autre; l'humanité poursuit sa marche, sans s'inquiéter de leurs discours, et croit avec une foi également ferme et inébranlable à l'un et à l'autre.

Dans toute recherche philosophique, il faut par-

tir du sens commun et arriver au sens commun, sous peine d'extravagance. Directement opposé au sens commun, le panthéisme n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance.

En effet, que peuvent être en elles-mêmes la substance impersonnelle de Spinosa, l'existence absolue de Schelling, l'idée pure de Hégel? Séparez-les de tout attribut, de toute modification, de toute détermination; séparez-les de l'étendue et de la pensée, de l'idéal et du réel, séparez-les du monde, que vous reste-t-il? Une pure notion, une abstraction métaphysique, sans vie, sans valeur. Vous croyez saisir une réalité, et vous n'embrassez qu'une ombre; vous croyez penser, et vous ne faites que rêver. Joignez-les au monde; unissez la substance au mode, l'existence à l'être, l'unité à la multiplicité, l'infini au fini; et vous êtes, suivant ces philosophes, dans le domaine de l'illusion, de l'apparent; vous êtes dans les phénomènes. Vous croyez toucher la réalité, et vous ne palpez que des fantômes; vous croyez affirmer, et vous ne faites que nier... Avec de tels principes, Dieu disparaît; le moi et le monde s'évanouissent; le gouffre de l'absolu engloutit tout sans retour.

Remarquons que les idées de l'infini nous sont données simultanément avec celles du fini, qu'elles sont inséparables; que si les secondes n'ont aucune réalité, les premières ne peuvent en avoir davantage. Les unes et les autres nous apparaissent dans le moi. Si le moi n'est pas réel, pourquoi les idées

qu'il manifeste le seraient-elles? Pourquoi auraient-elles plus de réalité que le moi lui-même?

Mais admettons pour un moment le principe des panthéistes, la réalité de l'infini seul, seront-ils plus avancés? Il leur restera toujours à expliquer les phénomènes, notre croyance à la réalité du moi et du monde, l'existence apparente du fini. Quelle est la cause qui oblige l'infini à sortir de son immuable repos, de sa profondeur sans fond, pour poser la multiplicité des êtres? Qu'est-ce qui peut obliger l'infini à se limiter lui-même pour produire le fini? Pourquoi l'unité divine vient-elle se briser en une diversité infinie? Dans les principes des panthéistes, on ne trouvera jamais la raison de ce développement, de cette apparence que nous appelons le fini.

Ce mystère n'est pas le seul que nous rencontrons dans le symbole panthéiste. Le monde nous paraît un ouvrage bien ordonné, et où nous trouvons une infinité de preuves de sagesse et de raison. Ce fait, qui nous frappe, nous conduit tout de suite à l'idée d'un plan du monde, à l'idéal du monde préconçu dans une intelligence harmonieuse. Le bon sens en déduit l'existence d'une cause infiniment intelligente, infiniment puissante. Les panthéistes, au contraire, refusant la personnalité à la cause du monde, ne voient partout que l'action d'une nécessité aveugle. Dieu, suivant eux, ne se connaît que dans la raison humaine; il se développe, il se fait en suivant les progrès de cette raison. La

raison humaine conçoit donc un plan qui n'a pas été fait; reconnaît un dessein qui n'a pas été formé; et cependant un plan et un dessein supposent une intelligence... La cause du monde n'a donc aucune proportion avec l'effet; l'effet n'a aucune analogie avec la cause; et le monde nous apparaît comme un effet sans cause, ou comme une cause sans effet.

L'esprit humain est aussi inexplicable que le monde, dans les principes que nous combattons; en effet, il y a dans certaines de nos idées un caractère d'indépendance, de nécessité, d'immutabilité, qui prouve leur valeur objective. Parmi ces idées, celle de l'infinie perfection est sans doute la plus étonnante, comme aussi la plus magnifique. Toute théorie philosophique est tenue d'expliquer ces idées, et de nous montrer l'objet qui leur correspond nécessairement. Car, si ces idées n'avaient pas un objet réel qui leur correspondît, l'esprit humain serait dans une erreur nécessaire, et le scepticisme deviendrait la seule sagesse. Or, le panthéisme, tout en affirmant l'infini, le détruit. Considéré en lui-même, il n'est qu'une notion sans valeur. Manifesté dans le monde, il n'est déjà plus lui-même; l'infini devient fini; le règne de l'illusion commence. L'infinie perfection n'existe donc pas; nous n'avons aucun moyen de la connaître; nos idées sont menteuses; toute vérité nous échappe.

Il y a plus; ces propositions : Le fini n'est que l'infini sous un autre aspect, l'infini devient fini,

le fini et l'infini sont identiques; ces propositions, dis-je, qui résument tout le panthéisme, ne présentent-elles pas une contradiction palpable, une absurdité manifeste? Qu'est-ce que l'infini? C'est ce qui n'est pas susceptible d'augmentation ou de diminution. Qu'est-ce que le fini? C'est, au contraire, ce qu'on peut toujours augmenter ou diminuer. Ainsi, ce qui n'est point susceptible d'être augmenté ou diminué, sera identiquement la même chose qui pourra toujours être augmentée ou diminuée; ce qui sera sans limites, sera identiquement la chose toujours limitée? Mais quoi! n'est-ce pas affirmer et nier en même temps le même objet? N'est-ce pas se contredire, tomber dans l'absurde, renverser le sens humain?

Le panthéisme est donc en contradiction palpable avec la raison et la logique dont il nie les idées, dont il renverse tous les principes; avec la personnalité humaine qu'il ne peut faire disparaître, et qu'il ne peut expliquer; avec la réalité du monde sensible qu'il nie, sans nous faire comprendre comment ce phénomène existe, et comment il nous donne le sentiment de la réalité. Il est encore en contradiction avec la notion de l'être absolu; car comme il lui refuse la personnalité, et qu'il n'affirme rien de lui, il remplace l'être par l'existence, et s'évapore dans l'abstraction.

Le panthéisme qui veut tout expliquer tombe ainsi dans des contradictions palpables, et remplace par ces contradictions les mystères insépara-

bles de la pensée humaine. L'existence d'un Dieu-personne, créateur de l'univers, présente sans doute des mystères à la raison limitée de l'homme; mais ces mystères n'ont rien de contradictoire en eux-mêmes, ni d'opposé aux croyances invincibles de notre nature. « Le moi, l'univers et Dieu donnés dans la synthèse primitive; l'unité mystérieuse de Dieu, nous offrant le principe de l'univers et du moi; Dieu, la réalité suprême, donnant la réalité à l'univers et au moi, sans qu'on puisse jamais espérer de déterminer comment il la leur a donnée, comment il la leur conserve, en quoi leur genre de réalité diffère de la sienne : tel sera le résultat de toute philosophie qui voudra aussi peu d'une base sans édifice, ou d'un édifice sans couronnement, que d'un édifice et d'un couronnement sans base. Dans tous les systèmes sur l'univers, il y a des difficultés inextricables et des énigmes insolubles; mais, du moins, dans le théisme, on conserve les êtres, et on admet l'être par l'excellence; tandis que dans les théories panthéistiques, on a des ombres et un substantif pour résultat. Dans le théisme, on n'explique pas les faits, mais on ne les contredit pas; et sans avoir la chaîne qui unit le conditionnel à l'inconditionnel, on tient les deux bouts de cette chaîne. On admet l'unité et la variété sans sacrifier l'une à l'autre, et sans prétendre connaître comment l'une produit l'autre; on ne fait pas disparaître la variété pour avoir une unité stérile, dénuée d'attributs, et en contradic-

tion avec tout ce qu'on aspirait à comprendre en essayant de l'établir[1]. »

Après avoir traité du panthéisme dans ses preuves et dans son principe, il nous reste à rechercher ses conséquences.

3° Le panthéisme est absurde et funeste dans ses conséquences.

La vérité est ce qui est; l'erreur est ce qui n'est pas. Un principe erroné doit nécessairement contenir des conséquences funestes, c'est-à-dire opposées à la véritable nature des êtres, subversives de leurs rapports, destructives même de leur existence. Si l'on ne pouvait démêler l'erreur d'un principe, il suffirait de constater le danger de ses conséquences pour en démontrer la fausseté, car la vérité ne peut pas nuire aux hommes. Nous n'en sommes pas réduits à ces termes avec le panthéisme; nous avons démontré l'inanité de ses preuves, l'absurdité de son principe; le danger de ses conséquences viendra compléter cette démonstration. Deux voies se présentent dans cette étude, l'histoire et la logique. L'histoire nous montre le panthéisme à l'œuvre, nous découvre ses résultats pratiques; la logique confirme l'histoire et y ajoute. Nous allons commencer par l'exposé historique.

Le panthéisme, comme nous l'avons vu, s'est produit plusieurs fois dans l'histoire. Quels ont été ses effets? A-t-il servi à améliorer les hommes?

[1] M. Ancillon, t. 2, pag. 36.

[redacted]

Ou bien ne s'est-il montré que comme une maladie dangereuse de l'esprit humain? Voilà d'importantes questions auxquelles les faits doivent répondre, et qu'il nous paraît utile de traiter avant d'exposer les conséquences logiques. L'Inde, la Grèce, Alexandrie, la France, l'Allemagne, ont été les théâtres successifs de cette philosophie; nous allons rechercher ses résultats dans ces diverses contrées.

Jamais peut-être l'esprit de conséquence philosophique n'a été porté plus loin que chez les Hindous; aussi est-ce chez ce peuple que nous trouvons l'étonnant phénomène de l'ioghuisme. L'ioghui est un solitaire qui, pour arriver à l'union la plus complète avec l'infini, se sépare de la société humaine, abandonne tous les soins de la vie, se dépouille de toute activité, de toute pensée distincte, et s'absorbe entièrement dans la seule contemplation du moi infini. Les forêts, les solitudes de l'Inde, les alentours des lieux sacrés sont peuplés de plusieurs centaines de ces hommes étonnants, qui restent quelquefois plusieurs années dans la même place. Le poète Kalidas nous fait, dans *la Sacontala,* la peinture de l'état d'un ioghui célèbre. Le roi Dushmanta demande au conducteur du char d'Indra où est la sainte retraite de celui qu'il cherche; à quoi l'autre répond : « Va plus loin que ce bois sacré, là même où tu vois un pieux ioghui, à la chevelure épaisse et hérissée, se tenir immobile, les yeux fixés sur le disque du

soleil; considère-le; son corps est à moitié co
d'argile que les termites déposent; une peat
serpent lui tient lieu de ceinture sacerdotal
entoure à demi ses reins; des plantes touffue
noueuses s'entrelaçent à son cou et des nids
seaux couvrent ses épaules. » M. Schlegel re
que qu'on ne doit pas prendre ceci pour une
gération poétique ou un caprice de l'imaginat
trop de témoins oculaires, dit-il, déposent de
fait et le racontent dans des termes tout à fait
blables. C'est dans cet état d'absorption com
et d'aberration mentale que le panthéisme in
a placé l'idéal de la perfection humaine. Ne p
on pas regarder aussi comme un effet des do
nes panthéistiques l'immobilité totale dans laq
le peuple indien est tombé, et l'espèce de dé
dation qui a été la suite nécessaire de cet état

Après l'Inde nous trouvons le panthéisme
Grèce, où il a eu deux époques principales,
des Éléates et celle des Néoplatoniciens. Parm
causes diverses qui amenèrent en Grèce l'ép
des sophistes, si fatale à l'esprit et à la moralité
Grecs, les historiens de la philosophie ont reg
comme la principale les doctrines et les exem
des Éléates panthéistes. Protagoras, le premier
plus éminent des sophistes, est rangé par la plu
des historiens parmi les philosophes de cette éc
Gorgias était disciple d'Empédocle; Aristote
socie à Xénophane et à Zénon. D'un autre
té nous voyons Zénon et Mélissus comptés par

crate au nombre des sophistes. « Ces sophistes, suivant Aristote, étaient des hommes qui ambitionnaient plutôt de paraître sages que de l'être réellement. L'art sophistique, dit-il, est une sagesse apparente, mais qui n'a rien de réel; le sophiste est celui qui cherche à obtenir un lucre en professant cet art[1]. » Avides d'argent, de crédit et de gloire, disputant sur tout, rendant toutes les vérités problématiques, corrupteurs de la jeunesse, et ennemis de la patrie, les sophistes auraient à jamais discrédité la philosophie, si Socrate, armé de sa sanglante ironie, n'était venu confondre ces hommes corrompus et vains, et n'avait dégoûté la jeunesse de leurs enseignements.

Personne ne refusera aux Néoplatoniciens la puissance du génie; ils ont émis dans leurs écrits plusieurs vérités sublimes et fécondes. Cependant l'influence de ces philosophes a été bien plus funeste qu'utile. Ennemis acharnés et calomniateurs audacieux du christianisme, il n'a pas tenu à eux que sa lumière n'ait été éteinte à son aurore; ils auraient privé le monde de ses bienfaits. Toutes les superstitions et toutes les corruptions du polythéisme, les pratiques les plus absurdes de la théurgie et de la magie trouvèrent dans ces philosophes des défenseurs et des propagateurs. Ils auraient voulu arrêter le mouvement du monde, et retenir l'humanité dans les ténèbres de l'idolâtrie. Si leur entreprise

[1] De Gérando, t. 2, pag. 69.

insensée eût réussi, nous adorerions encore Jupiter et Vénus; l'immense majorité des hommes gémirait encore dans les fers de l'esclavage; aucun des progrès amenés par le christianisme ne se serait réalisé. L'empereur Julien, disciple enthousiaste de ces philosophes, nous montre la plus haute personnification de ces tendances absurdes et rétrogrades. L'apostat fut vaincu; mais le panthéisme, à cette époque, ne s'en montra pas moins ennemi de toute amélioration et de tout véritable progrès.

Rien n'égale l'extravagance et la corruption de la plupart des sectes gnostiques contemporaines du Néoplatonisme. Nous allons en fournir quelques exemples[1]. Les Carpocratiens ne reconnaissaient pas d'actions corporelles bonnes ou mauvaises; c'était le tempérament ou l'éducation qui décidait de leurs mœurs; elles étaient ordinairement fort corrompues. Plusieurs de ces sectaires regardaient les plaisirs les plus honteux comme une espèce de contribution que l'âme devait aux anges créateurs, et qu'il fallait acquitter pour recouvrer la liberté originelle; par ce moyen, les actions les plus infâmes devenaient des actes de vertu. Les anges créateurs, suivant ces fanatiques, étaient des ennemis qui se plaisaient à voir les hommes rechercher le plaisir et s'y livrer. Pour éviter l'embarras de résister à leurs attaques, ils suivaient tous leurs désirs. Epiphane, fils de Carpocrate, avait conçu une

[1] *Voyez* Clément d'Alexandrie, lib. 3, *Strom.*—Pluquet, *Dictionn. des Hérésies.*

sorte de panthéisme politique qui avait pour base l'unité sociale absolue, avec la destruction de la propriété et du mariage, auxquels il substituait la communauté des femmes et des biens.

Marc, disciple de Valentin[1], semble avoir poussé l'impudence et la corruption à leurs dernières limites. Il prétendait avoir le pouvoir de faire des miracles, et disait que la source de la grâce était en lui. Il exerçait sur les femmes une influence inouïe; les plus riches, les plus belles, les plus illustres s'attachaient à lui; sa secte fit des progrès étonnants dans l'Asie et le long du Rhône, où elle était encore fort considérable du temps de saint Irénée et de saint Épiphane. Pour préparer les femmes à la réception du Saint-Esprit, Marc leur faisait prendre des potions qu'il croyait propres à leur inspirer des dispositions favorables à ses passions.

Les disciples de Marc perpétuèrent sa doctrine par le moyen des prestiges, et par la licence de leur morale et de leurs mœurs. Ils enseignaient que tout était permis aux disciples de Marc, et prétendaient qu'avec certaines invocations ils pouvaient se rendre invisibles et impalpables. Ce dernier prestige paraît avoir été enseigné pour calmer les craintes de certaines femmes qu'un reste de pudeur empêchait de se livrer sans discrétion aux Marcosiens. Saint Irénée nous a conservé une prière qu'ils faisaient en silence avant de s'abandonner à la dé-

[1] Epiphanius, *Hæres.* 39.

bauche; ils étaient persuadés qu'après cette prière le silence et la sagesse étendaient sur eux un voile impénétrable.

Le panthéisme ne fit au moyen âge que de rares apparitions; isolé dans ces siècles de foi et de charité, il ne put développer entièrement ses conséquences pratiques. Mais ne peut-on pas regarder comme un effet de ces doctrines la corruption morale si justement reprochée aux Templiers, et qui fut la principale cause de l'abolition de cet ordre fameux? Les savants travaux de M. de Hammer ont mis en évidence la transmission des doctrines gnostiques à travers le moyen âge, par les sociétés secrètes, auxquelles l'ordre du Temple s'affilia. On sait que ces mystérieuses sociétés se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

Quoique l'esprit occidental, esprit éminemment actif et fortement empreint de christianisme, repousse les applications pratiques du panthéisme, il en a cependant subi les influences; et nous avons pu constater, dans la préface de cet ouvrage, la funeste action de cette doctrine sur l'esprit et les mœurs du temps. Si les progrès de ces opinions ne sont point arrêtés, nul doute que le mal ne s'étende et ne s'accroisse.

Nous pouvons en donner pour symptôme et pour preuve les tendances sociales et morales du saint-simonisme, qui a été, du moins en France, la manifestation la plus éclatante du panthéisme contemporain.

Partant de la notion panthéistique, le saint-simonisme devait admettre l'égalité, l'identité même de l'esprit et de la matière; il devait aussi nier toute distinction absolue entre le bien et le mal. Ce principe inévitable une fois reconnu, quelques efforts qu'on fit, et malgré de louables intentions, on ne pouvait échapper à l'immoralité théorique. Les Saint-Simoniens étaient plutôt des hommes égarés que des hommes immoraux; mais ils ont été forcés de subir les nécessités logiques qu'ils s'étaient faites[1].

Fidèles à l'esprit de leur doctrine, les disciples de Saint-Simon se proposaient, pour but de leurs efforts, la réhabilitation de la chair; c'était l'expression consacrée. Magnifique développement de l'esprit, le christianisme, disaient-ils, avait frappé la matière et la chair de sa réprobation, et placé dans cette partie de l'existence l'origine et l'essence du mal; la doctrine du Dieu, pur esprit, avait amené ce résultat. Dans cette assertion ces philosophes se montraient injustes envers le christianisme ou ignorants de ses dogmes. La matière et l'esprit ont été également créés de Dieu; le mal n'est point une substance; il n'est que l'abus de la liberté, la rébellion de la créature contre les lois éternelles de l'ordre. Cette rébellion engendre le désordre, et amène la dégradation des êtres; la souffrance et la douleur accompagnent le désordre

[1] *Voyez* Morale saint-simonienne, avril 1832.

et la dégradation. Il y a désordre dans l'esprit comme dans le corps; le chrétien doit régler sa raison et ses sens, combattre l'orgueil de la première, réprimer et diriger, suivant les lois de l'ordre immuable, les appétits aveugles des seconds.

Méconnaissant cette doctrine, les Saint-Simoniens voulaient relever la chair de l'anathème porté contre elle. Une nouvelle morale était nécessaire, la morale chrétienne étant incomplète, et par cela même, fausse et funeste. Le principe de la morale nouvelle était la légitimité et le développement harmonique de toutes les facultés, de toutes les passions. Les passions sensuelles devaient avoir leur pleine satisfaction, comme les sentiments du cœur et les besoins de la raison. Mais un obstacle éternel se présentait à nos réformateurs dans l'institution du mariage telle que le christianisme l'a faite. De même que le droit de propriété empêchait le développement des nouvelles doctrines sociales, ainsi le lien du mariage comprimait ou faussait le libre essor des passions les plus chères au cœur. Ces deux institutions devaient donc être attaquées et renversées. Quant au mariage, nos philosophes observaient qu'il y a des hommes aux passions profondes et aux affections durables; d'autres, au contraire, sont l'inconstance même, et ont besoin sans cesse d'objets nouveaux pour satisfaire leur cœur et leurs sens. Pour les premiers, la durée et l'unité du lien conjugal est un besoin impérieux; pour les seconds, le mariage, tel qu'il est aujour-

d'hui, n'est qu'un mensonge et un tourment. Ceux-ci auront donc la faculté de rompre leurs liens, d'en former de nouveaux selon leur gré ; et cette faculté sera sans limites comme les passions insatiables et volages qui en sont le principe et qui en légitiment l'exercice. Le grand-prêtre et la grande-prêtresse, placés à la tête de la famille nouvelle, seront chargés du soin des mariages ; leur devoir sera de pourvoir aux besoins de chacun, d'assortir les couples, de dissoudre des liens devenus onéreux, pour en former de nouveaux plus agréables, d'exciter, de réchauffer sans cesse les sens amortis, comme les cœurs engourdis, de procurer ainsi à chacun la plus grande somme possible de volupté. Quant aux limites qui devront être assignées à l'usage des sens, quant aux bornes où la volupté devra se renfermer, et au code nouveau de la pudeur, nos révélateurs avouent leur ignorance ; ils n'ont pu formuler ce code précieux. La femme de l'avenir, la femme pleinement affranchie du joug des idées et des habitudes chrétiennes, la femme devenue en tout l'égale de l'homme, *la femme messie*, révélera cette législation délicate. Dans tout ceci il n'est point question des enfants ; le lecteur n'a pas oublié que, d'après le plan général de l'institution saint-simonienne, les enfants devaient être enlevés aux parents et élevés par l'association et pour elle.

Cette étrange, et pourtant très-conséquente théorie, parut à plusieurs Saint-Simoniens la théorie de

l'immoralité, de la promiscuité, la ruine des mœurs et de la famille[1]. Ceux-là se séparèrent de l'association nouvelle et reprirent leur indépendance. Une scission éclatante et sans retour s'opéra au sein d'une doctrine appelée à faire cesser tout antagonisme. Les fidèles disciples, restés sous la bannière de M. Enfantin, entrèrent alors dans une carrière d'extravagances inouïes, qui parurent à plusieurs un vrai délire. M. Enfantin fut salué comme une véritable incarnation divine; on le déclara chef de l'humanité; on fit un appel aux femmes; et on vit se former le *compagnonnage de la femme*. D'ardents jeunes hommes se mirent à la recherche de cette femme messie qui devait révéler les rapports nouveaux à établir entre les sexes. On poursuivit cette femme qui ne répondait pas à ces appels passionnés, qui ne se montrait nulle part, jusqu'à Constantinople, jusque dans l'Orient.

Après ces faits, toute réflexion devient superflue; de nos jours, comme dans tous les temps, le panthéisme s'est donc montré l'ennemi de la raison, du bon sens, des mœurs, de la famille et de la société.

L'histoire vient de nous montrer les suites funestes des théories panthéistiques, mais, dans l'application et la vie, les hommes tirent rarement des principes qu'ils adoptent tout ce qu'ils renferment; ils trouvent dans les réalités des limites qui les

[1] De ce nombre furent MM. Jules Chevalier, Pierre Leroux, Reynaud, etc.

arrêtent; et, s'ils étaient assez fous pour les franchir, ils ne seraient pas assez forts, dit Pascal. Ce n'est donc pas seulement dans l'histoire qu'il faut envisager les conséquences des doctrines; c'est surtout à l'aide de la logique, à l'aide de cet inflexible instrument, qu'il faut pénétrer au cœur même des doctrines, en extraire, en mettre au jour toutes les conséquences.

Nous avons vu avec quelle ardeur le panthéisme poursuit l'unité de la substance et de l'être; mais l'unité de l'être ne peut se concevoir que par l'identité de l'être; si tout est un, tout est identique. Aussi la plus glorieuse conquête du panthéisme est cette formule qui lui est si chère, A—A, par laquelle il exprime l'identité universelle, but de tous ses efforts.

Les conséquences de l'identité universelle renversent le sens humain. Si tout est un, il s'ensuit qu'il n'y a aucune différence réelle entre les êtres. Ainsi le sujet et l'objet, la cause et l'effet, l'activité et la passivité, l'esprit et la matière sont une seule et même chose. Je connais les autres hommes; j'établis entre eux et moi des différences bien tranchées : erreur, illusion; en réalité, nous ne sommes qu'un seul être; toutes les relations de famille et de société ne sont qu'apparentes. Les hommes croient affirmer quelque chose de réel lorsqu'ils disent que l'erreur n'est pas la vérité, que le bien n'est pas le mal, que la vertu et le vice sont éternellement distincts : ils se trompent; au point de vue de l'i-

dentité universelle, toutes les distinctions s'évanouissent.

Cependant l'esprit humain ne subsiste que par ces distinctions. Connaître, c'est distinguer; établir des rapports, c'est constater des différences; nommer un objet, c'est le discerner de tous les autres; avoir une idée, c'est spécifier une existence; nous ne pouvons penser, parler, agir qu'à ces conditions. L'intelligence, la société, la vie, ne se conçoivent pas sans elles. Le sentiment de la distinction des êtres est invincible; je ne parviendrai jamais à me persuader que moi et un autre soyons un seul être, que la lumière soit les ténèbres, que le mouvement soit le repos, que le bois soit le marbre, que le végétal soit l'animal, qu'un cercle soit un carré, que la partie soit le tout. On a beau dire que toute la science humaine se réduit à l'identité, qu'au fond nous ne savons qu'elle, et qu'en elle nous savons tout; on ne détruira jamais ces croyances sans détruire l'intelligence humaine elle-même.

Or les partisans de l'identité absolue sont forcés d'en venir jusqu'à cet excès. Il suit de leurs principes que la connaissance humaine, lorsqu'elle s'applique à ce qui est multiple, divers et distinct, renferme une illusion nécessaire, un élément d'erreur.

Cependant nous ne concevons l'identité absolue qu'en la distinguant de tout ce qui n'est pas elle, en la séparant de tout alliage avec ce qui nous

paraît multiple et divers. L'identité absolue est donc une idée distincte dans notre esprit. Pourquoi attribuerions-nous plus de réalité à cette idée qu'aux autres? Pourquoi, après avoir nié toutes les distinctions, conserverions-nous celle de l'identité universelle et de l'infinie diversité? Dans les principes que nous combattons, nous n'avons aucune raison de le faire. Mais alors, tout nous échappe, toute idée disparaît, toute connaissance devient impossible. Nous avons réussi à faire le vide dans notre intelligence; et après avoir traversé le chaos, nous arrivons au néant.

Le scepticisme universel est donc la seconde conséquence des doctrines panthéistiques; aucun moyen de lui échapper. Effrayée d'elle-même, l'intelligence prononce qu'elle n'est qu'un songe. Cependant le scepticisme est un état violent, opposé à la nature; s'il était réalisable, la société s'arrêterait; la vie finirait; l'humanité serait bientôt anéantie. Un principe qui engendre des conséquences aussi désastreuses n'est pas la vérité.

Poursuivons. Selon les panthéistes, une force interne et aveugle, inhérente à la substance infinie de l'univers, produit toutes les existences. Distinctes en apparence et par l'effet d'une illusion de notre esprit, ces existences se confondent entre elles, et avec la substance dont elles sont les développements, dans une identité commune. L'existence qui persévère au milieu de la multitude infinie des phénomènes, est, en elle-même, dépourvue d'intelligen-

ce, de volonté, de liberté, de personnalité. Nous ne pouvons rien affirmer d'elle sinon que, si elle se connaît, elle ne se connaît que par la raison humaine, le plus élevé, le dernier de ses développements. La substance divine n'a donc pas de vie propre; elle vit en s'émanant, en produisant le monde. Or, comme cette production est infinie, comme elle est sans commencement ni fin, il s'ensuit que la vie divine n'est jamais complète, par conséquent que Dieu n'est pas, *mais qu'il se fait*. Tout système de panthéisme, quelles que soient les expressions dont il s'enveloppe, vient en définitive aboutir à la conception que nous venons d'exposer dans toute sa nudité. Or, cette conception ne nous paraît, en elle-même et dans ses conséquences, qu'un athéisme déguisé.

L'athéisme consiste à nier Dieu, et à remplacer l'Être des êtres par les forces aveugles de la nature. Le panthéisme appelle Dieu le grand tout de l'univers; et ce grand tout, collection d'existences apparentes et illusoires, ne nous offre en réalité qu'une abstraction, un substantif. De part et d'autre, on refuse donc à Dieu l'intelligence, la volonté, la liberté, la vie; on le nie.

Avec une telle notion de Dieu, une religion est-elle possible? La religion n'est que le rapport de l'homme à Dieu; mais pour qu'il y ait rapport, il faut nécessairement deux termes qui se rapportent. Or, le panthéisme, en identifiant l'homme et le monde avec Dieu, absorbe un terme dans l'au-

tre, détruit nécessairement un terme. Comment alors existera-t-il des rapports?

Quel respect, quel amour, quelle soumission pour un Dieu qui ne se connaît pas lui-même; qui ne se sait que par l'homme, ne se sent que dans la conscience humaine et se fait par le progrès de la raison humaine! Quel respect pour un Dieu dont l'homme est ici-bas le plus magnifique développement? En face d'un tel Dieu, l'enthousiasme et l'attendrissement de nos philosophes pour leur infini n'est-il pas une véritable extravagance? Si l'homme est Dieu dans l'ordre fini, il devra donc s'adorer lui-même : il ne dépendra donc que de lui-même? Mais, avant de faire un dieu de l'homme, qu'on détruise l'insurmontable sentiment de sa dépendance et de sa misère. Les lois de l'intelligence gouvernent la raison; les lois morales règlent le cœur; les lois physiques font vivre et mouvoir le corps; tout parle à l'homme de ses besoins et de sa dépendance; singulier Dieu! Et cependant avec quelle facilité ne se prend-il pas à une pensée dont la folie égale l'impiété? Les premières paroles de désordre qui ont retenti dans le monde n'ont-elles pas été celles-ci : *Je serai semblable à Dieu... Vous serez comme des dieux!* L'origine du mal et de la douleur ne va-t-elle pas se cacher au fond d'une conscience soulevée par l'orgueil? L'ange et l'homme ont succombé sous cette pensée de folle ambition. Oui, le Ciel et l'Éden ont été le premier théâtre du panthéisme; la créature a voulu sonder le mystère de

son origine : elle a nié son rapport de dépendance absolue de Dieu ; elle a voulu se suffire à elle-même, s'égaler au Créateur. Cette rébellion impie s'est perpétuée dans le monde ; elle est le fond du rationalisme et du panthéisme. Aussi là se trouvent l'origine, la racine, l'essence de tout mal. Le remède à ce mal profond sera éternellement la parole qui rallia les anges fidèles : qui est semblable à Dieu? *quis ut Deus?* Nous ne faisons dans cet ouvrage que commenter cette parole de foi, de soumission, d'amour, de vie ; cette parole qui exprime tout le rapport de la créature au Créateur.

Le Dieu des panthéistes ne peut être d'aucun secours aux malheureux; et tous les hommes ne sont-ils pas malheureux! O vous qui ouvrez votre esprit aux pensées de l'antique orgueil, quittez, quittez l'espérance; elle n'habite pas la région où vous entrez. Votre esprit veut connaître; votre cœur veut aimer; rien ici-bas ne peut combler l'immensité de vos désirs. Vous aspirez à un bien infini, dont vous croyez posséder le pressentiment; haletant sur la route de la vie, vous poursuivez l'infini qui se montre à vous sous le voile transparent de la création; vous voulez connaître et être connu, aimer et être aimé; vous avez besoin d'un infini vivant et réel auquel vous puissiez éternellement vous unir : tels sont vos vœux et vos besoins! Le panthéisme vous déclare le jouet de la plus sotte et de la plus dangereuse des illusions; jouissez ici-bas si vous le pouvez; au delà du tombeau,

il ne vous montre qu'une vague absorption dans le grand Tout. Comme la goutte de rosée changée en pluie et transportée par le courant du fleuve dans le vaste Océan où elle s'abîme et se perd, ainsi, un jour, dépouillé du sentiment et de la personnalité, vous irez vous confondre dans le vaste sein de la nature. En face de ce grand Tout qui n'a ni tête ni cœur, de cette nécessité d'airain qui nous appelle un jour à l'existence, pour nous faire disparaître le lendemain; vis-à-vis de cette puissance inconnue qui se repaît des larmes du malheur qu'elle a fait, je ne sais quelle terreur secrète s'empare de l'âme; un frisson la traverse et la glace comme si c'était la main de la mort. Non; l'homme veut croire, il veut connaître, il veut aimer, il veut être immortel; il maudira des doctrines qui veulent lui arracher la vie.

Nous n'avons pas encore sondé toute la profondeur de l'abîme du panthéisme. La doctrine qui anéantit la notion d'un Dieu personne, anéantit aussi celle d'un Dieu législateur; la notion même de la loi disparaît. Les lois, fruits de l'intelligence et de la volonté, sont remplacées par une nécessité aveugle. Avec le dogme de la nécessité universelle, la liberté n'est qu'un mot et une illusion; l'homme n'est plus responsable de ses actes. D'ailleurs, s'il n'existe qu'une seule substance, si tout est identique, si tout est Dieu, un même être ne peut être contraire à lui-même; par conséquent il n'y a pas de différence réelle entre le vice et la vertu, l'erreur

et la vérité, le bien et le mal; tout est bien, nous dit-on, au point de vue de l'infini, *car tout est un*. Mais alors la morale est impossible. Comment pourra-t-on lui donner une base? Comment établira-t-on le devoir? On peut défier tous les panthéistes de dire à ce sujet quelque chose qui puisse soutenir un seul instant l'examen de la raison. Il ne leur reste que l'intérêt et la force pour sanctionner une morale. Le plus rigoureux des panthéistes n'a-t-il pas dit que le devoir n'avait d'autre mesure que la puissance, et que par conséquent tout ce qu'on pouvait était légitime! Qu'on ne vienne pas nous objecter l'intérêt commun, l'intérêt de la société. Il s'agit de me donner un motif capable de me décider au sacrifice de mon intérêt privé à l'intérêt public; il s'agit de me prouver que je fais mal lorsque je me préfère aux autres. La satisfaction d'une passion vive, une jouissance présente et actuelle auront toujours plus d'empire sur l'homme dépourvu de l'idée du devoir, que le calcul d'un intérêt éloigné, d'un intérêt général qu'il comprend à peine. Mais ici, quelle apparition funeste! Je vois le débordement et la lutte de toutes les passions rivales; je vois tous les liens rompus, toutes les digues arrachées; la confusion dans les familles, le désordre dans la société. La race humaine, en proie à l'anarchie de l'égoïsme, présente l'image d'un horrible chaos. Qu'on ne vienne pas nous parler de compassion et d'intérêt pour les classes pauvres et souffrantes, de l'amélioration de l'homme

et de la société. Tous ces mots n'ont aucune valeur; toute amélioration devient impossible; le despotisme est sans limite; l'anarchie sans frein; l'homme n'a d'autre guide que son intérêt ou son caprice; le fort opprime le faible, le faible cherche à se venger du fort; l'injustice, la violence, les souffrances et les larmes font de la terre une vallée de désolation.

O Être des êtres! des hommes égarés, qui tiennent de vous leur personne, tout ce qu'ils sont, vous refusent une vie propre et la personnalité! Aveugles, ils ne voient pas que toute perfection est dans l'infini; impies, ils osent altérer votre inaltérable essence. Ils vous confondent avec l'ouvrage sorti de vos mains; ils ne savent pas que votre nature ne souffre ni diminution, ni division, ni limites. Votre puissance infinie et votre amour fécond appellent du néant vos innombrables créatures. Leur mission est de raconter votre gloire, d'exprimer vos divins attributs, de participer à la vie dont vous êtes l'inépuisable source. Elles viennent de vous et tendent vers vous; mais elles restent à une infinie distance de vous; il y a entre elles et vous l'abîme qui sépare l'infini du fini, l'être qui est par soi-même de l'être créé, l'être du néant. Ces hommes, qui se croient grands et forts lorsqu'ils n'ont ni intelligence ni cœur, vous refusent l'hommage que vous doit toute créature. Atomes perdus dans l'univers, ils se disent nécessaires à votre vie. Mais qu'ils sont punis de cette erreur! En vous niant,

ils se nient eux-mêmes; en refusant de vous reconnaître, ils voient tout leur échapper, raison, vertu, ordre et justice, amour, espérance et bonheur. Tout fuit, tout disparaît; la réalité devient l'illusion et la vie n'est qu'un mensonge amer. O vérité! guérissez les yeux malades, raffermissez la raison ébranlée et donnez au cœur l'amour...

[redacted]

CHAPITRE VI.

SUITE DE LA RÉFUTATION.

Le panthéisme considéré dans son application aux développements de l'humanité.

Problèmes qui se rapportent aux développements de l'humanité. — Les solutions panthéistiques de ces problèmes sont en contradiction avec les faits.

I. Origine de l'humanité et de la pensée humaine; embarras des panthéistes; ils sont forcés d'admettre une production *nécessaire et spontanée* des choses. — Application de ce principe à l'homme ; l'origine assignée à l'humanité démentie par les faits, la logique et les traditions. Première hypothèse, celle d'un développement spontané et instantané; ses impossibilités. — Deuxième hypothèse, celle d'un développement spontané, mais successif et progressif; preuves contre cette hypothèse. — Retour sur le principe de la succession et du progrès, source de la théorie panthéistique du mal et de l'histoire.

II. Le mal; réalité du mal ; dans l'impossibilité de concilier son existence avec leurs principes, les panthéistes le nient. Ils ne voient dans le mal que l'imperfection, la variété et la succession. — Le mal devient la source de toute vie, de tout progrès; le mal est divinisé. — La vérité cesse d'avoir un caractère immuable; conséquences de cette notion de la vérité.

III. L'histoire. Philosophie panthéistique de l'histoire ; son principe. — Ses époques : Première époque, fétichisme; preuves contre la priorité de cet état. — Époques secondaires; on n'y trouve pas le lien de succession et de progrès exigé par les théories panthéistiques. — L'existence du christianisme renverse toutes ces théories historiques; vains efforts pour l'expliquer. — Théorie du symbolisme ; ses impossibilités. Rapport de la religion et de la philosophie. — La perfectibilité et le progrès; illusion des panthéistes. — L'état, l'art, la science, l'avenir.

Les explications que le panthéisme nous donne de Dieu, de l'homme, du monde nous ont paru contradictoires en elles-mêmes, funestes dans leurs conséquences. Ces théories ne constituent pas toute

la philosophie ; l'origine de l'humanité et de la pensée humaine, les lois du développement historique de notre nature, les faits que présente son histoire, le passé, l'avenir, voilà tout autant de problèmes qu'une philosophie générale est tenue de résoudre. Partant d'un point de vue erroné, les panthéistes n'ont pu aboutir qu'à l'erreur dans leurs théories des développements de l'humanité. L'examen de ces théories est un objet de la plus haute importance. Détachées de leur principe, elles constituent le fond des nouveaux systèmes de philosophie de l'histoire, et s'insinuent dans les esprits ; on les retrouve dans la littérature, les romans, les feuilletons de journaux, et jusque dans le domaine de la politique. Nous venons de remarquer que ces théories se présentent toujours séparées de leur principe ; et c'est là où le danger se trouve. Si le panthéisme se montrait dans sa nudité, il répugnerait à un grand nombre d'esprits. Mais on le cache, on le déguise ; on ne laisse voir que des dehors spécieux ; on présente des théories d'une conception facile, qui paraissent offrir des ressources pour expliquer toutes choses : beaucoup d'esprits inconsidérés se laissent prendre à ces appâts trompeurs.

Dans l'histoire du panthéisme nous avons déjà exposé ces théories qui ne sont qu'une application du principe panthéistique. Ce principe, nous l'avons attaqué, nous croyons l'avoir renversé : dans sa chute, il entraine toutes les applications qu'on a voulu en faire ; un édifice ruiné par sa base

ne peut subsister. Cependant, à cause de l'importance de la matière, il est utile d'entrer dans le détail de ces théories, et de montrer que, loin d'expliquer les faits de la nature humaine, elles sont en contradiction avec eux.

Il faut d'abord remarquer que les explications des développements de l'humanité que nous trouvons chez les divers panthéistes ne nous offrent pas des différences essentielles. Les doctrines de Spinosa, de Hégel, des Saint-Simoniens, des Éclectiques eux-mêmes, nous paraissent identiques au fond; les différences ne sont que dans la forme et les expressions.

Le premier problème qui se présente est celui de l'origine de l'humanité et de la pensée humaine. Ce problème des origines embarrasse beaucoup les panthéistes; ils l'écartent volontiers. M. Pierre Leroux n'a pas hésité à faire l'aveu de l'impuissance des doctrines panthéistiques pour rendre raison de l'origine de l'homme. Les questions d'origine et de fini sont insolubles, selon ce philosophe : nous sommes, dit-il, entre deux mystères[1].

Les enseignements de la révélation sur l'origine du monde et de l'homme sont au contraire pleins de clarté, de précision, et satisfont pleinement la raison.

Dieu, infini dans ses perfections, et trouvant en lui-même sa suprême félicité, crée librement et par

[1] *De la Doctrine du Progrès continu.*

amour un monde où il exprime, comme dans un miroir sublime, ses divins attributs. L'homme sera le pontife de ce monde; c'est lui qui liera à Dieu les créatures insensibles et irrationnelles. Son corps est formé d'éléments terrestres; son esprit est fait à l'image de Dieu, et capable de le posséder. La destinée de cette créature privilégiée est de connaître Dieu, de le glorifier, de tendre vers lui. Une société sainte s'établira entre l'homme et Dieu; et l'homme recevra de la révélation divine la lumière de son esprit, et la règle de son cœur. Si ces magnifiques enseignements ne dévoilent pas les mystères qui tiennent aux bornes de notre esprit; ils nous donnent les plus hautes idées de Dieu et de nous-mêmes.

Les panthéistes mettent à la place de Dieu une force aveugle, indéterminée, qui se développe dans les phénomènes du monde. Dans ce système, il ne peut être question de création; les êtres ne sont que les attributs et les modifications de l'éternelle substance; leur production est nécessaire et spontanée. L'homme sera donc un produit spontané de toutes les forces du monde. Placé au plus haut degré de l'échelle des êtres, l'homme sera le dernier terme de leurs développements : avant d'arriver à sa forme actuelle, il aura passé par toutes celles de l'animalité; et les ridicules hypothèses d'un matérialiste du dernier siècle seront des vérités démontrées. « Le mouvement intérieur des forces du monde, dans son développement nécessaire, produit,

de degré en degré, de règne en règne, cet être merveilleux dont l'attribut fondamental est la conscience[1]. » C'est M. Cousin qui tient ce langage. La même loi de formation présidera aux développements de la conscience et de l'intelligence · placé en face du spectacle du monde, l'homme, qui jusque là ne lui avait prêté aucune attention, un jour se prit à s'étonner et à s'émouvoir. Il se distingua de la nature extérieure qui l'environnait, il eut conscience de lui-même et admira les merveilles qui frappaient ses yeux. Dès lors sa langue fut déliée, la parole s'échappa de ses lèvres, la série des développements intellectuels commença.

L'hypothèse dont nous indiquons les bases est nécessairement celle de tout panthéiste qui ne veut pas se renfermer dans le silence absolu sur l'origine des choses et de l'homme; mais il est difficile qu'une hypothèse réunisse plus d'invraisemblance, et soit en opposition plus flagrante avec les faits, la logique et les traditions. Quoique la nature ait placé d'insurmontables barrières entre les espèces diverses d'animaux, et qu'on n'ait jamais vu une espèce se transformer en une autre, laissons de côté les transformations successives de l'être physique humain, pour nous occuper uniquement du développment intellectuel.

Arrivé sur la terre on ne sait trop ni comment ni pourquoi l'homme, sous l'influence de toutes les

[1] M. Cousin, *Cours de 1828, Leçon 6.*

causes naturelles, s'éveille à la vie intellectuelle et morale. Qu'on ne nous parle pas d'une Providence qui, réglant tout avec ordre et sagesse, et proportionnant les moyens aux fins, appelle l'homme à la vie rationnelle et morale. Qu'on ne nous parle pas d'une raison divine, éclairant l'homme par les idées qu'elle lui communique, comme la lumière physique éclaire l'organe corporel, fécondant la pensée, et sollicitant la réaction vitale d'une adhésion libre et de l'amour; ces choses n'ont aucun sens dans les doctrines panthéistiques. Là, on n'admet que l'action d'une force nécessitée, indéterminée et aveugle. L'homme est donc intelligent parce qu'il est intelligent; il pense et il parle parce que penser et parler sont dans sa nature. Il faudrait être bien difficile pour ne pas se contenter d'une explication aussi lumineuse. Cependant nous nous permettrons quelques observations et quelques objections.

Tout développement spontané de l'esprit humain nous paraît une erreur de logique et de fait. Chaque chose doit avoir sa raison suffisante, ce qui fait qu'elle est elle-même plutôt qu'une autre. Or, dans le monde, tel que le conçoivent les panthéistes, nous ne trouvons pas une raison suffisante de l'esprit humain. S'il est quelque chose de clair en psychologie, c'est l'impossibilité absolue de tirer l'unité de la pluralité, le nécessaire du contingent, l'infini du fini. Ces idées coexistent dans notre esprit sans pouvoir jamais se réduire

[redacted]

les unes dans les autres, et se ramener les unes aux autres. Or, le panthéisme consiste précisément à absorber ces idées les unes dans les autres, à nier leur différence radicale, en un mot à affirmer l'identité absolue. Dès lors l'esprit humain est un fait inexplicable; il n'a point sa raison suffisante dans le monde, puisque ses conceptions le dépassent; ni dans l'infini qui, suivant l'hypothèse que nous combattons, n'a pas d'existence propre, n'est pas au fond distingué du fini. De plus, le développement spontané de l'esprit humain se ferait d'une manière instantanée ou successive. La première hypothèse est une assertion arbitraire, dénuée de preuves, inconciliable avec les faits; la seconde fourmille d'impossibilités de tout genre.

Dans la première supposition, l'esprit humain serait arrivé tout à coup, et par une illumination soudaine, à la vie intellectuelle et morale; il se serait connu et distingué de tout ce qui n'était pas lui; il serait entré soudainement en possession de l'idée de l'infini, du fini, de leurs rapports; il aurait clairement connu la fin de l'homme et ses destinées. Toutes ces perceptions se seraient manifestées en un langage harmonieux et pur, miroir vivant de son âme. L'homme inspiré serait devenu pour les autres hommes un maître et un prophète.

Cette première hypothèse n'est qu'une altération panthéistique de la notion de la révélation; dans les doctrines des panthéistes elle n'a pas de sens.

Ce que nous avons dit sur l'impossibilité de rendre raison des idées de l'esprit, au point de vue panthéistique, revient ici dans toute sa force. De plus, il faut admettre dans les hommes pontifes et prophètes des facultés surnaturelles et miraculeuses, qui n ont jamais reparu dans toute la série des développements humains, et qui sont une choquante anomalie dans la théorie que nous discutons. Le mystère serait le point de départ d'une théorie qui veut les bannir tous. Ces facultés si brillantes ne peuvent se concilier avec les misères que l'histoire raconte du berceau d'un grand nombre de peuples. Ces facultés, étant nécessairement unes, ne peuvent non plus se concilier avec la diversité que nous trouvons dans les développements humains et dans l'histoire. Chaque peuple, en effet, a sa religion, sa poésie, sa philosophie. Ici nous rencontrons l'émanation et le polythéisme, là le dualisme; ailleurs, dans les écoles des philosophes, l'athéisme. Chez un peuple providentiel, nous admirons une doctrine qui se montre infiniment supérieure aux conceptions humaines. En partant de ces facultés héroïques nécessairement unes, attribuées aux premiers hommes et aux pères des peuples, on n'expliquera jamais ni les dégradations dont l'histoire témoigne, ni les phénomènes divers qu'elle présente. On objecterait en vain la prédominance d'un élément sur un autre chez les divers peuples, pour rendre raison de la différence de leurs développements; car il ne s'agit pas

seulement de la prédominance d'un élément sur un autre, mais il s'agit d'une opposition constante et d'une contradiction manifeste entre les divers systèmes religieux et philosophiques des peuples.

Les inconvénients de cette hypothèse l'ont fait généralement rejeter par les panthéistes ; nous ne connaissons que les éclectiques qui l'aient soutenue ; elle convient bien en effet au vague illimité de leurs doctrines, qui permet aux uns, avec un peu de bonne volonté, d'y voir le théisme et le catholicisme ; aux autres, le déisme et le panthéisme.

La seconde hypothèse, celle d'un développement progressif et successif, est la plus généralement admise. Il est de maxime reçue dans cette théorie, que l'âge d'or et le paradis terrestre ne se trouvent point à l'origine de l'humanité, mais au bout de sa carrière. C'est le but où elle tend, et qu'elle atteindra un jour. L'humanité a commencé par le plus misérable des états : le mouvement de la civilisation consiste à s'en dégager peu à peu, pour arriver à un état toujours meilleur.

Dans cette hypothèse, le monde seul est donné ; l'homme est placé en face du monde ; c'est à l'homme à tirer de lui-même et des faits extérieurs qui le frappent et le modifient, tout le système de sa raison. Il n'y a pas d'autre médiateur que l'esprit humain ; la vérité est un produit, une élaboration progressive de ses facultés. L'esprit humain recèle dans ses profondeurs toutes choses, et les manifeste au dehors ; il est le miroir des

choses; il est la conscience et le verbe de Dieu. Mais pour qu'il se développe, une condition est nécessaire, c'est la succession et le progrès. En effet, entre l'idée de l'esprit humain que le panthéisme nous donne, et les réalités historiques qui nous montrent les misères infinies de la raison et de la vie humaine, il y a un immense intervalle; et c'est cet intervalle qu'on a voulu combler par la théorie du développement progressif. Ainsi toutes les aberrations de la raison, tous les vices du cœur, toutes les misères qui ont flétri et souillé la triste humanité, ne sont point aux yeux des panthéistes des dégradations et des corruptions; ce sont, au contraire, des états normaux, divins; ce sont les moyens de tout développement, de tout progrès. Nous entendons ici le langage de Spinosa, de Fichte, de Schelling, de Hégel, des Saint-Simoniens; nous entendons les éclectiques eux-mêmes, qui ont adopté en partie ces théories. Nous traiterons bientôt ce point important; mais auparavant il est nécessaire de faire quelques réflexions sur le principe du développement progressif lui-même, et sur les conditions premières de ce développement.

Le principe du développement progressif, entendu dans le sens des panthéistes, nous paraît entièrement arbitraire. Quand on admet l'action d'une Providence, et le retour de l'homme déchu à un état de perfection où il fut créé, le progrès est intelligible; mais de quel principe rationnel les philo-

sophes que nous combattons peuvent-ils tirer la nécessité de leur développement progressif? Pourquoi l'homme n'est-il tenu de manifester ses puissances que l'une après l'autre? Pourquoi la perfection n'est-elle qu'au bout de sa carrière? Pourquoi n'est-elle pas aussi au point de départ? Quelle choquante inégalité entre les destinées des divers âges de l'humanité! Qu'on ne se rejette pas sur les nécessités des faits; car ces faits sont expliqués dans un sens bien différent par le catholicisme. Nous demandons une preuve *à priori* de la nécessité du développement progressif, on ne l'a pas donnée; nous croyons qu'on ne peut pas la donner. Des analogies tirées des divers âges de l'homme et de l'ordre physique ne sont pas des preuves. Nous demandons, nous le répétons, la raison pour laquelle l'homme est tenu de ne montrer ses puissances que l'une après l'autre; pourquoi il n'est d'abord qu'un singe perfectionné en attendant de devenir philosophe de l'identité absolue.

Dans l'hypothèse que nous examinons, comme dans la première, l'homme a tout créé, tout inventé : les sciences, les arts, la société, la parole, la pensée, Dieu lui-même... Or, nous disons que l'homme n'invente pas la pensée, ni la parole; qu'il ne cree pas les conditions de sa vie, ni les lois de sa raison, ni les croyances de sa nature.

Pour se convaincre de la vérité que nous venons d'énoncer, qu'on réfléchisse un instant sur les caractères que nous présentent les idées de notre es-

prit et les principes de la raison. Ces idées sont en nous comme des lois qui gouvernent notre raison ; nous ne pouvons les empêcher de faire leur apparition dans notre conscience. Une fois en possession de notre esprit, elles ne peuvent être abolies; elles ne changent pas de nature, elles ne se modifient point selon le temps ni l'espace; elles se montrent parfaitement immuables et inaltérables. Toute intelligence humaine serait-elle détruite, il n'en serait pas moins éternellement vrai qu'il n'y a pas d'effet sans cause, que le tout est plus grand que la partie, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, qu'il ne faut pas faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse à nous-mêmes, etc.... Loin de créer ces idées et ces principes, nous les recevons passivement, nous y adhérons nécessairement; nous les concevons comme une règle distincte de notre raison et de toute raison, et faite pour les gouverner toutes. Celui donc qui voit dans ces idées et ces principes des productions de l'esprit humain, nous paraît aussi raisonnable que celui qui soutiendrait que le mouvement vital et la circulation du sang, la pesanteur et la gravité, sont l'œuvre de l'homme.

L'invention du langage par l'homme ne présente pas moins de difficultés que celle des idées elles-mêmes. Cette impossibilité de l'invention du langage, entrevue par J.-J. Rousseau, a été démontrée de la manière la plus rigoureuse par un des plus grands écrivains et des plus illustres philoso-

phes dont la France et l'Europe puissent s'honorer, M. de Bonald. Par la démonstration d'une vérité aussi importante, et féconde en conséquences de tous genres, M. de Bonald a changé la face de la philosophie. Descartes, au XVIIe siècle, fonda l'individualisme et le rationalisme, et les hautes vérités de détail qui furent établies par ce philosophe, le mouvement spiritualiste et renovateur qu'il imprima aux esprits, ne balancent peut-être pas les inconvénients de sa méthode. M. de Bonald a fondé de nos jours la philosophie sociale et catholique. Au milieu d'un siècle ivre de matérialisme, il a le premier relevé l'étendard du spiritualisme, et restauré les doctrines platoniciennes. Par sa théorie de la révélation du langage, il a uni d'un indissoluble lien la religion et la philosophie, et montré l'harmonie parfaite du christianisme et de la raison. Le mal profond qui travaille les esprits depuis près de trois siècles a sa source dans la séparation de la foi et de la science, de la religion et de la philosophie. Honneur au philosophe qui le premier a voulu faire cesser ce fatal divorce, qui a ouvert aux esprits des routes où ne se rencontrent pas les dangers qu'offrent celles qu'ont tracées Descartes et Bacon! Les générations futures, jouissant des bienfaits d'une philosophie plus large et plus saine, béniront son nom.

Que le lecteur nous pardonne cette courte digression; lorsque le grand nom de M. de Bonald est venu sous notre plume, il nous a été impossible de

ne pas lui payer un tribut de louanges et d'honneur.

M. de Bonald[1] a donc démontré la nécessité physique et morale de la transmission primitive du langage par la nécessité de sa transmission constante et journalière à tous les êtres humains, à mesure qu'ils arrivent à la vie sociale; par l'impossibilité de parler où sont les hommes à qui la parole n'a été ni pu être transmise; par la nécessité de l'expression ou de la parole pour penser aussi bien que pour parler, pour penser aux choses qui ne peuvent pas se présenter sous des images ou figures, et pour en parler aux autres. Ainsi le doute de Rousseau : « La parole me paraît avoir été bien nécessaire pour inventer la parole, » est devenu une vérité démontrée. On a vainement essayé de combattre et de renverser les preuves de M. de Bonald ; elles restent dans toute leur force, et tous les jours semblent acquérir plus de poids par l'assentiment des bons esprits, et par le silence de ceux qui auraient intérêt à les contester. Si l'homme n'a donc pu inventer les idées et la parole, il faut nécessairement qu'il les ait reçues d'une intelligence supérieure; l'homme est donc un être nécessairement enseigné; l'hypothèse du développement spontané de l'esprit humain est donc renversé. Dès lors nous concevons la raison de faits inexplicables dans l'hypothèse des panthéistes; nous concevons pourquoi l'homme, séparé de la société par quelque accident, végète dans un

[1] Voyez *Recherches philosophiques*.

abrutissement complet ; pourquoi jamais un peuple ne s'est élevé par lui-même à la civilisation ; pourquoi, au contraire, il a toujours été tiré de l'état sauvage par des hommes déjà civilisés. Nous concevons le sens de ces traditions générales et constantes qui placent des communications divines autour du berceau de l'homme, qui lui donnent les dieux pour premiers maîtres, et assignent la révélation divine comme la source de la pensée humaine. Tous ces faits, toutes ces traditions, sont inconciliables avec l'hypothèse des panthéistes, hypothèse d'ailleurs contre laquelle militent tant d'autres preuves.

Nous avons naguère observé que c'était par la nécessité de la succession ou d'un développement progressif, que les panthéistes voulaient rendre raison de la diversité, de la contradiction, de la misère qui se trouvent dans les développements humains, et expliquer le mal et l'histoire. Après avoir examiné leur théorie des origines, entrons maintenant dans l'examen approfondi de leur théorie du mal et de leur théorie de l'histoire. Ces questions, après celles que nous venons de traiter, sont les plus importantes.

Le mal existe sur la terre ; qui le contestera ? Il y a dans les intelligences humaines d'immenses erreurs ; il y a dans les cœurs des vices dégradants ; l'injustice et la violence ont toujours troublé la société humaine ; les douleurs physiques s'ajoutent aux souffrances morales, et composent le triste héritage de l'humanité déchue. Le mal, comme un

fleuve de désolation, coule à pleins bords sur cette terre de misères, et entraîne dans sa lente fuite les sueurs, les larmes et le sang des enfants des hommes. Triste, épouvantable réalité, qui causerait la perturbation de la raison humaine, si un rayon de lumière et d'amour, parti de la révélation divine, ne jetait quelque clarté au sein de ces douloureuses ténèbres! Le fait le plus triste, comme le plus grand que nous ayons à signaler ici, c'est le sentiment accusateur qui s'élève du fond de la conscience lorsque l'homme commet l'injustice, lorsqu'il se livre au mal, et qu'il se dégrade. Si l'homme s'accuse, s'il se condamne, il se sent libre, il est libre; il proclame sa liberté par toute l'énergie de son remords.

La distinction du bien et du mal est impossible dans les principes des panthéistes : nous l'avons prouvé; cependant il est utile de revenir ici sur ce point capital. Les panthéistes, dans l'impossibilité de concilier l'existence du mal avec leurs principes métaphysiques, ont pris le parti facile de le nier. Tout est nécessaire, disent-ils, tout est dans l'ordre, tout est divin. Que le lecteur veuille bien se rappeler ici les textes que nous avons cités à ce sujet, il reconnaîtra qu'il n'est pas de point plus constant parmi les panthéistes; et en ceci ils se montrent parfaitement conséquents. Qu'on ne pense pas trouver un subterfuge dans la distinction frivole des choses en elles-mêmes et des choses par rapport à l'homme. Tout est bien en soi,

dit-on, mais tout n'est pas bien par rapport à l'homme. Une simple observation va éclaircir ce point. L'homme entre-t-il dans l'ensemble des choses? On ne peut le nier; donc ce qui est bien dans l'ensemble est bien par rapport à l'homme, qui fait partie intégrante de cet ensemble; donc tout est bien.

A l'homme agité par le remords, à l'homme qui s'accuse et se condamne, le panthéiste conséquent sera obligé de dire : Calmez-vous; tout est nécessaire; pourquoi vous accuser? Accusez plutôt l'enchaînement des causes; ou plutôt reconnaissez que vous êtes victime d'une déplorable illusion, lorsque le remords vous fait sentir sa pointe; reconnaissez que vous n'avez fait qu'obéir à votre nature. Devant le spectacle de toutes les erreurs, de tous les crimes, de toutes les souillures; en face de toutes les souffrances physiques et morales, privées et publiques, le panthéiste conséquent sera forcé de dire : Tout est bien, puisque tout est Dieu! Amère dérision, absurde et désolante doctrine qui ôte la consolation de la plainte au malheureux, et le remords au crime.

Il n'y a donc pas de mal pour les panthéistes; cependant il faut rendre raison des divisions qui existent parmi les hommes, de la contradiction des doctrines; il faut expliquer l'erreur, le désordre, le vice, la souffrance. Les panthéistes se gardent bien d'envisager la question dans toute son étendue; ils la mutilent, ils écartent les éléments qui

se refusent à leur analyse. Ils disent : Le mal n'est que l'imperfection; l'erreur n'est qu'une vérité incomplète; mais ils n'osent pas ajouter : Le vice n'est que le développement exclusif d'une faculté prédominante; le désordre n'est qu'un ordre incomplet; la maladie n'est qu'une santé incomplète. Et cependant les propositions qu'ils n'osent avouer ne sont-elles pas les conséquences des premières? Les faits, il est vrai, comme le sens commun, résistent à ces explications prétendues. Il y a dans le mal quelque chose de plus que ce que les panthéistes veulent y trouver. Qui ne voit qu'il y a dans l'erreur la négation de la vérité; dans le vice, la préférence d'un bien inférieur à un bien supérieur, et l'infraction de l'ordre éternel; dans l'un et l'autre, la dégradation de l'être et le désordre? Les souffrances physiques, suites et peines du désordre moral, ne sont elles-mêmes qu'un désordre physique.

Le mal n'étant donc, pour les panthéistes, que l'imperfection, la multiplicité, la variété, la succession, devient la source de tout développement et de tout progrès. Tous les degrés d'être, toutes les formes belles et laides, bonnes et mauvaises doivent se produire dans l'humanité comme dans la nature; elles sont toutes également légitimes et divines; elles viennent dans leur temps; après avoir accompli leur rôle elles disparaissent, remplacées par d'autres. L'histoire n'est que la scène mobile où viennent se produire toutes ces manifestations

des puissances humaines et divines : ce drame est éternel ; il n'a pas commencé, il ne finira pas ; nous ne verrons jamais le développement complet de sa vaste unité. Cependant la multiplicité et la diversité sont ramenées à l'unité au moyen du grand principe de l'identité universelle. Là, les oppositions s'harmonisent, les dissonances deviennent des accords, les contraires s'unissent et s'embrassent ; l'unité panthéistique contient et absorbe tout. Mais n'oublions pas que cette identité universelle et absolue n'est rien sans la diversité et la multiplicité ; car c'est sur ce principe que sont appuyées la nécessité et la légitimité de toutes les formes et de tous les développements.

Telle est la véritable origine de la théorie *humanitaire* : on voit qu'elle renferme plus que la justification du mal ; elle en proclame la déification.

Que sera la vérité dans cette théorie ? A part le principe de l'identité universelle, auquel les panthéistes reconnaissent une valeur absolue et nécessaire, tout en le niant, puisqu'ils disent que l'identité ne peut exister sans la diversité, et n'est avec elle qu'une même chose ; à part, dis-je, ce principe, la vérité ne peut être pour eux que les idées, les croyances, les formes de l'intelligence humaine. Or, comme ces idées sont mobiles, changeantes, variables, contradictoires même, il s'ensuit que la vérité doit nécessairement posséder les mêmes caractères, et qu'elle est changeante, mobile, varia-

ble et contradictoire. La vérité sera relative aux temps, aux lieux, aux caracteres : ce qui aura été vrai pour un temps ne le sera pas pour un autre; l'esprit humain passera sans cesse d'une vérité relative a une vérité relative : la morale, les lois, les sciences même n'auront pas de base absolue et immuable : tout ici-bas sera soumis au changement, tout ici-bas renouvellera sa face à des époques fatales, et ces changements incessants seront appelés du nom de progrès.

Cependant un impérieux besoin de quelque chose de fixe, d'absolu et d'immuable domine la raison humaine. Elle n'attache l'idée de certitude qu'aux idées, aux croyances, aux lois, aux faits auxquels elle reconnait des caractères d'unité, de permanence et d'immutabilité ; alors seulement elle se repose dans une sécurité parfaite. La science n'est faite que lorsqu'elle a trouvé un principe fixe et immuable, dont elle part et auquel elle veut tout rattacher. Les mathématiques ne sont les plus certaines des sciences qu'à cause de l'universalité et de l'immutabilité de leurs principes. Renversez ces bases, vous anéantissez les sciences, vous détruisez la morale, vous n'etablissez que le scepticisme universel, et vous ruinez l'intelligence. En effet, les principes les plus clairs, les vérités les plus certaines, les croyances les plus nécessaires ne sauraient subsister avec la théorie d'une vérité changeante et progressive.

Les principes que nous venons d'exposer et de

combattre ont été appliqués à l'histoire, et cette application a enfanté la plupart des philosophies de l'histoire dont nous sommes inondés. L'examen de ces philosophies historiques va nous fournir l'occasion de compléter la réfutation de la théorie panthéistique du développement de l'humanité.

La philosophie de l'histoire, au point de vue panthéistique, a été fondée en Allemagne par Fichte et Schelling. Hégel, venu après ces deux philosophes, a résumé et complété leurs travaux; et, malgré certaines différences, les doctrines historiques de ces trois philosophes concordent dans leurs principes et dans leurs résultats. Les idées émises par Spinosa sur la nature et l'origine de la révélation ont trouvé chez ces écrivains leur développement et leur complément.

Les théories historiques de MM. Cousin, Michelet et Lerminier ont avec les doctrines allemandes des rapports qui équivalent à une identité réelle. Partant du principe panthéistique hautement avoué, les Saint-Simoniens, lorsqu'ils ont voulu faire une philosophie de l'histoire, devaient se rencontrer avec leurs prédécesseurs. Malgré des différences tranchées, qui tiennent à des points de vue particuliers, à des additions et à des modifications que chaque écrivain a introduites dans sa théorie personnelle, il résulte de cet ensemble de travaux une doctrine une et identique, que nous avons déjà appelée la philosophie panthéistique de l'histoire. Les bases principales de cette théorie sont déjà

connues du lecteur ; un mot encore sur ce sujet.

Le principe interne, la force cachée qui réside dans l'humanité et produit tous les phénomènes de la vie humanitaire, est identiquement le même principe, la même force qui produit tous les phénomènes du monde extérieur et de la nature. Dieu est dans l'humanité, il est l'humanité ; en elle et par elle il se développe et se manifeste. Indéterminé en lui-même, sans attributs, sans vie propre, il se manifeste par le monde et par l'homme. De là, la nature et l'histoire. Mais au milieu des formes les plus diverses et de la multiplicité infinie de ces développements, ce principe reste toujours identique à lui-même ; au fond, il n'y a de véritable existence que la sienne ; la diversité et la multiplicité ne sont qu'apparence et illusion.

De cette base métaphysique, les panthéistes concluent et sont obligés de conclure que l'esprit humain se développe par sa seule vertu, qu'il n'a nul besoin d'excitation extérieure. Par une nécessité inhérente, l'esprit humain produit la pensée, crée les idées, le langage ; enfante la société, les arts, la religion, la philosophie. Ces manifestations des puissances internes de la nature humaine doivent être multiples, diverses et successives : de là la légitimité de toutes les formes que revêt la pensée, et la nécessité de ses transformations successives et toujours progressives. L'erreur, le vice, le mal ne sont pas, ou ne sont que cette diversité et cette succession, source de toute harmonie et de toute beauté. Il

n'existe pas non plus de vérité absolue et immuable, puisque le changement est la loi de la vie.

Tels sont les principes et les fondements de la philosophie panthéistique de l'histoire. Il a été prouvé que ces doctrines, basées sur la plus fausse métaphysique, n'expliquent pas l'esprit humain ; qu'admettre cette force interne qui produit tous les phénomènes de la vie humaine, c'était au fond ne rien admettre, et que, de la part de nos adversaires, tout se réduisait à dire : L'homme pense et parle parce qu'il pense et parle ; ce qui n'est ni scientifique, ni clair. Il a été prouvé aussi que l'homme ne peut inventer les idées, ni le langage; qu'il a besoin d'une excitation extérieure pour naître à la vie intellectuelle et morale, comme à la vie physique ; qu'il est passif lorsqu'il reçoit les idées comme lorsqu'il apprend le langage. Les idées se présentent avec des caractères d'unité, d'universalité, d'immutabilité, de nécessité, qui ne permettent point de les attribuer au moi ni au monde. L'admirable lien de la pensée et de l'expression n'a pu être formé par l'homme, qui le conçoit à peine. Il existe donc au-dessus de l'homme une intelligence souveraine qui contient les idées, à qui elles appartiennent et qui les manifeste. Cette conclusion est appuyée sur toutes les traditions historiques qui ont admis une révélation primitive faite à l'homme. La théorie sur l'origine de la pensée, que nous avons discutée, n'a donc rien de philosophique ni d'historique. La notion qu'elle

nous donne de l'erreur et de la vérité, du bien et du mal, inconciliables avec les faits humains, n'est au fond que la théorie du scepticisme, la confusion même du bien et du mal, le chaos intellectuel et moral.

Les principes généraux une fois posés, le premier objet d'une théorie historique est de fixer les époques de l'histoire et des transformations successives de la pensée humaine. Les explications que nous offrent les panthéistes rendent-elles raison des faits? sont-elles de véritables explications? Telle est la question que nous avons à examiner. Nous ne nions pas sans doute qu'il ne se trouve dans ces théories des aperçus ingénieux, des vérités de détail, des vérités déplacées. Mais nous prétendons que tout ce qu'on nous donne pour les lois du développement humain et de l'histoire, est faux et opposé aux faits historiques. Dans cette étude, nous nous occuperons principalement des développements religieux et philosophiques.

Le premier degré du développement humain, suivant les panthéistes, est le fétichisme ou la religion de la nature. L'homme d'abord, nous dit-on, ne se distinguait pas de la nature; sa vie n'était qu'un instinct obscur et impersonnel. Peu à peu il apprit à se connaître, à se séparer de tout ce qui l'environnait; le moi se fit jour à travers le non-moi. Mais l'homme naissant devait être dominé par la grandeur du spectacle qui s'offrait à ses yeux. La nature lui apparaissait comme une puissance in-

connue et terrible. Passant tour à tour des sentiments de l'admiration à ceux de la crainte, il adorait la nature dans ses puissances bienfaisantes, et tremblait devant ses terreurs et ses fléaux; de là l'idolâtrie et la magie. L'homme à cet âge, réduit à l'état sauvage, à la barbarie la plus complète, était sans lois, sans espoir d'avenir, sans famille; il errait dans les forêts et disputait aux bêtes féroces la proie qui devait devenir sa nourriture. Souvent il engageait une lutte terrible avec son semblable; le plus faible devenait la victime, l'horrible pâture du plus fort. Le saint-simonisme a vu dans l'anthropophagie le premier degré de l'industrie humaine. Telle est, nous dit-on, la véritable origine et la première forme de la civilisation.

L'état sauvage est un fait incontestable, puisqu'il existe encore dans les forêts de l'Amérique. La question à décider est celle de savoir si cet état est primitif, ou bien s'il n'est qu'une dégradation. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici pour établir que l'homme n'a pu se développer spontanément, qu'il n'a pu inventer ni la pensée ni la parole, que par conséquent il a commencé par la science, renverse l'absurde hypothèse de l'état sauvage comme l'état originaire de l'humanité. D'ailleurs si l'homme eût commencé par cet état, pourquoi et comment en serait-il sorti? Lorsque les philosophes veulent expliquer le passage de l'état sauvage à une civilisation commencée, ils prêtent

au sauvage des idées et des besoins empruntés à à un état plus avancé; des idées et des besoins qu'il ne pouvait avoir. Cette remarque se trouve confirmée par l'expérience : jamais on n'a vu les sauvages s'élever par eux-mêmes à la civilisation; ils y ont toujours été initiés par un peuple déjà civilisé; ceci ne souffre aucune exception. Des marques évidentes de dégradation se font reconnaître chez ces populations malheureuses, errantes dans les forêts, et confirment tout ce que nous apprennent les faits et le raisonnement. M. de Maistre, qui a jeté un grand jour sur cette question, comme sur toutes celles qu'il a traitées, nous fait un tableau effrayant de la dégradation des sauvages. « On ne saurait fixer un instant ses regards sur le sauvage, sans lire l'anathème écrit, je ne dis pas seulement dans son âme, mais jusque sur la forme extérieure de son corps. C'est un enfant difforme, robuste et féroce, en qui la flamme de l'intelligence ne jette plus qu'une lueur pâle et intermittente. Une main redoutable, appesantie sur ces races dévouées, efface en elles les deux caractères distinctifs de notre grandeur, la prévoyance et la perfectibilité. Le sauvage coupe l'arbre pour cueillir le fruit, il détèle le bœuf que les missionnaires viennent de lui confier, et le fait cuire avec le bois de la charrue. Depuis plus de trois siècles, il nous contemple sans avoir rien voulu recevoir de nous, excepté de la poudre pour tuer ses semblables, et de l'eau-de-vie pour se tuer lui-même.

encore n'a-t-il jamais imaginé de fabriquer ces choses; il s'en repose sur notre avarice, qui ne lui manquera jamais. Comme les substances les plus abjectes et les plus révoltantes sont cependant encore susceptibles d'une certaine dégénération, de même les vices naturels de l'humanité sont encore viciés dans le sauvage : il est voleur, il est cruel, il est dissolu; mais il l'est autrement que nous. Pour être criminels, nous surmontons notre nature, le sauvage la suit; il a l'appétit du crime; il n'en a point le remords. Pendant que le fils tue son père pour le soustraire aux ennuis de la vieillesse, sa femme détruit dans son sein le fruit de ses brutales amours pour échapper aux fatigues de l'allaitement. Il arrache la chevelure sanglante de son ennemi vivant; il le déchire, il le rôtit et le dévore en chantant : s'il tombe sur nos liqueurs fortes, il boit jusqu'à l'ivresse, jusqu'à la fièvre, jusqu'à la mort, également dépourvu et de la raison qui commande à l'homme par la crainte, et de l'instinct qui écarte l'animal par le dégoût. Il est visiblement dévoué; il est frappé dans les dernières profondeurs de son essence morale; il fait trembler l'observateur qui sait voir [1]. »

Toutes les traditions des peuples, tous les monuments historiques, le haut degré de civilisation auquel furent élevées, dès leur origine, les plus anciennes nations, nous fournissent encore des preuves

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg.*

irréfragables contre la priorité de l'état sauvage. En effet, tous les peuples ont connu l'âge d'or, tous ont su que l'homme avait joui d'abord d'un état de perfection et de bonheur, tous ont conservé un vague souvenir de l'antique déchéance. Quelle force, quelle valeur peuvent avoir des hypothèses arbitraires contre une tradition universelle et constante? Les plus anciens monuments écrits que nous possédions, sans parler des livres de Moïse, sont contraires à l'hypothèse de l'état sauvage. Après les Hébreux, les Indiens possèdent incontestablement les plus anciens livres du monde. Le code de Manou, les Védas, à côté de déplorables erreurs, renferment de sublimes vérités, des idées très-hautes de la divinité; Hégel lui-même en fait l'aveu. Ces livres s'adressent à un peuple civilisé, et qui a toujours connu la civilisation. Aucune trace certaine de cette barbarie primitive, qu'on nous donne pour le berceau de l'humanité, ne s'y fait remarquer; bien loin de là, une tristesse profonde, l'idée d'une chute lamentable et d'une déchéance universelle se trouvent au fond de la cosmogonie de Manou. Les monuments des arts et des sciences des peuples primitifs nous offrent encore leurs gigantesques débris, qui semblent porter un défi à la science moderne. Pour expliquer cette civilisation avancée, on aurait vainement recours à une antiquité indéfinie. La certitude historique ne remonte guère au delà de huit siècles avant l'ère chrétienne. Malgré tous les efforts d'une science ennemie, la chronologie de

Moïse n'a point été renversée; Cuvier a démontré la concordance des faits et des inductions géologiques avec cette chronologie [1].

L'hypothèse fondamentale des panthéistes pour expliquer le développement de l'humanité, contraire à la saine métaphysique, l'est donc aussi aux réalités historiques.

Sont-ils plus heureux en avançant dans la carrière de l'histoire? Leur système exige impérieusement qu'il ait existé un lien de succession et de progrès entre les formes diverses qu'a revêtues la pensée humaine. Ils s'efforcent d'établir cette succession, de démontrer ce progrès. Ils montrent l'idée religieuse grossière, vague, indéterminée dans l'Inde, se spiritualisant, se déterminant toujours davantage dans sa route par la Perse, l'Égypte et la Grèce. Cette idée arrive à son plus haut degré d'unité et de spiritualité dans la Judée, berceau du christianisme. La conception de la destinée humaine est toujours analogue aux phases de l'idée religieuse; la liberté et la moralité vont toujours en se développant et en grandissant de l'Inde au christianisme et à l'Europe moderne. Que le lecteur veuille bien se rappeler les théories de Hégel qui ont été la véritable source des autres,

Le système de l'émanation est au fond de toutes les doctrines religieuses de l'Inde; il se trouve dans les plus anciens monuments écrits de ce peuple. Ce

[1] Voyez *Discours sur les Révolutions de la surface du Globe.*

système, comme nous l'avons vu, n'était qu'une altération du dogme de la création; Schlegel l'envisage sous ce point de vue, lorsqu'il dit : « Si l'on considère le système indien de l'émanation comme un développement naturel de l'esprit, il est absolument inexplicable ; si, au contraire, on l'envisage comme une révélation altérée ou mal comprise, tout s'éclaircit, le système devient très-facile à expliquer[1]. » Ce dogme fut la source du polythéisme et des mythologies; il enfanta aussi le panthéisme, qui en fut la traduction philosophique. La philosophie panthéistique se développa dans l'Inde dès la plus haute antiquité; nous la trouvons dans les plus anciens écrits et les plus anciennes écoles philosophiques de ce peuple. L'école védanta, venue la dernière, a développé cette doctrine avec plus de suite et de rigueur; mais elle existait déjà, d'après le témoignage de Schlegel, dans les plus anciens systèmes philosophiques. Le panthéisme indien a été le plus rigoureux, le plus conséquent de tous; les philosophes védantistes sont arrivés aux limites de cette doctrine, et leur conception fondamentale n'a pas été dépassée. Les panthéistes modernes, Schelling, Hégel lui-même n'ont en réalité rien ajouté au système. Cependant cette doctrine nous est donnée comme la science absolue et le dernier terme de tous les progrès de l'esprit. Quatre mille ans de

[1] *Essai sur la langue et la philosophie des Hindous*, traduction de M. Mazure, pag. 108.

durée, la multitude des peuples, les religions diverses, les révolutions, les guerres, tous les événements qui se sont produits sur la scène historique n'ont eu pour but, nous dit-on, que l'enfantement laborieux du progrès humain. Plus heureux que nos pères, nous voyons ce progrès accompli, nous jouissons de ses bienfaits, nous concevons l'identité universelle; en l'affirmant, nous savons tout. Déplorable illusion de l'esprit de système! La doctrine qu'on nous donne comme l'apogée de l'esprit humain était connue, enseignée il y a plus de trois mille ans au fond de l'Orient; elle a fait des apparitions successives dans le monde occidental; quelques philosophes l'ont adoptée; les masses ne l'ont jamais comprise; l'humanité a poursuivi son chemin sans s'arrêter à elle. Toujours hostile au véritable progrès, cette doctrine s'est montrée contraire aux intérêts de l'humanité; elle a inspiré un fanatisme absurde, décrié la raison et justifié la corruption morale. Ce seul fait de l'existence du panthéisme aux époques les plus reculées, prouve donc qu'il n'y a pas eu sous ce rapport progrès dans la connaissance humaine, et dément toute la théorie historique des panthéistes.

Les panthéistes cependant veulent qu'il y ait eu progrès lorsque l'esprit humain est passé des anciens systèmes unitaires, l'émanation et le panthéisme, aux hypothèses dualistes. L'idée religieuse se serait perfectionnée, selon ces philosophes, par le dualisme persan. Il faudrait dire, au contraire,

que l'idée religieuse s'est égarée dans le dualisme; car si tout est *un*, les systèmes unitaires sont la vérité, et le dualisme n'est qu'un mensonge. Encore ici la théorie du progrès est en défaut.

Des traditions primitives altérées, l'émanation, le panthéisme, le dualisme, des faits historiques, des faits physiques constituent le fond commun de toutes les mythologies, qui se sont modifiées suivant les temps, les lieux, le caractère de chaque peuple. Au milieu de ces diversités, les savants reconnaissent l'identité de ces mythologies, et les ramènent à quelques éléments fondamentaux. Le thème a reçu bien des variantes, mais au fond il est resté le même. Les diversités qui se trouvent dans ces doctrines sont donc plus dans la forme que dans le fond, plus accidentelles qu'essentielles. Cependant les panthéistes semblent placer le progrès dans ces variantes purement accessoires. Tous ces systèmes d'ailleurs, même les plus contradictoires, ont été contemporains chez les divers peuples. Ainsi, pendant qu'une doctrine unitaire régnait dans l'Inde et dans l'Égypte, le dualisme triomphait en Chaldée et en Perse. Que devient alors la succession des doctrines exigée par les théories panthéistiques ?

Mais le fait contre lequel viennent surtout échouer et se briser les efforts et les explications des panthéistes, c'est le fait de la révélation chrétienne. Un petit peuple longtemps obscur et ignoré, séparé des autres nations par les barrières naturelles des

montagnes qui l'environnent, comme par ses lois, ses mœurs et son génie, possède, pour unique richesse, un livre incontestablement le plus ancien du monde. Dans ce livre se trouve une doctrine distincte de toutes les doctrines professées par les autres peuples. Cette doctrine non-seulement se distingue des autres doctrines, mais encore elle les condamne, les anathématise; elle se pose comme la négation des croyances adoptées également par les nations civilisées et par les peuples barbares. Dans ce livre est enseigné, de la manière la plus formelle et la plus claire, le dogme de l'unité, de la spiritualité, de la personnalité de Dieu. Dieu a tiré le monde du néant, il l'a créé par sa parole toute-puissante; ce monde, au sortir des mains de Dieu, était pur et parfait; le mal s'y introduisit par l'abus de la liberté créée; Dieu permit cet abus par des raisons dignes de sa sagesse. Ce livre nous fait donc connaître l'origine de l'erreur, du vice, des dégradations, des souffrances qui pèsent sur la nature humaine. Il nous marque aussi l'origine de tous les peuples; nous donne le moyen de ramener à l'unité les vérités éparses et altérées conservées dans leurs traditions, et nous explique les causes qui ont amené ces dégradations successives des vérités divines. Mais s'il nous fait connaître le mal, il nous en montre le remède; il conserve les espérances consolatrices du genre humain, il prophétise le salut. Cette œuvre de réparation s'accomplit dans les temps marqués. L'homme est

régénéré ; les vieilles erreurs de l'esprit disparaissent ; les vices du cœur sont corrigés ; des vertus nouvelles sont fondées ; tous les hommes sont appelés au banquet de la vérité et de la charité. Tout se lie, s'enchaîne dans ce livre, les dogmes, les faits et les institutions ; tout concorde pour former une unité compacte et indivisible. L'idée la plus haute de la destinée humaine, la plus pure morale s'allient aux enseignements dogmatiques. Tout se développe, mais rien ne change, rien ne varie ; la vérité est toujours une.

Voilà les faits que le panthéisme est tenu d'expliquer. Comment s'y prend-il ? Remarquons d'abord que si le panthéisme est la vérité, le christianisme est la plus grossière et la plus impie de toute les erreurs. Rien n'est plus opposé que ces doctrines ; elles sont en contradiction flagrante et palpable sur tous les points, sur la notion de Dieu comme sur celle du monde, sur l'origine du mal comme sur la destinée humaine. Entre des doctrines qui sont les deux pôles opposés de la pensée humaine, tout compromis est impossible ; toute alliance, une prétention absurde ; toute identité, un non-sens. Or, c'est cet accouplement monstrueux que les panthéistes veulent opérer. Ils sont forcés de reconnaître que le christianisme est la plus haute manifestation de l'idée religieuse, qu'il est la source de tous les véritables progrès de l'humanité. Mais cet aveu se conçoit-il dans leur bouche ? Si ces philosophes ont la vérité pour eux, le christianisme est la

plus étonnante des aberrations de la pensée humaine. Comment l'erreur et le mensonge peuvent-ils être si utiles aux hommes? Comment se fait-il que les religions qui sont parties du dogme panthéistique n'aient servi qu'à abrutir et à dégrader l'espèce humaine, et que le dogme opposé, qu'on doit regarder comme une déplorable erreur, soit la source de la dignité, de la liberté, de la félicité humaine? Le christianisme, dit-on, n'a été qu'un développement des doctrines anciennes; ses dogmes se retrouvent dans toutes les traditions orientales. Comment des doctrines aussi opposées peuvent-elles partir de la même source? Comment la négation et l'affirmation peuvent-elles être identiquement la même chose? Quoi! le christianisme n'est que l'ancien système de l'émanation, le panthéisme, le dualisme? Qui pourra soutenir, en face des faits et des enseignements si précis de la révélation mosaïque et chrétienne, une assertion pareille? Quand et comment s'est opérée cette fusion impossible? Qu'opposerez-vous de plus ancien au livre de Moïse? Direz-vous que ce législateur a emprunté ses doctrines aux Égyptiens ou aux Indiens? Mais, encore une fois, il y a contradiction entre son dogme et celui de ces nations. L'emprunt aurait-il pu se faire après Moïse? Mais la doctrine hébraïque n'est-elle pas parfaitement une et identique, ne se rattache-t-elle pas tout entière au Sinaï, à Moïse, aux patriarches; et le christianisme n'est-il pas la conséquence forcée du mosa-

isme? Quelle dissonnance pouvez-vous constater dans cette parfaite unité? D'ailleurs, avant toute discussion doctrinale, ne faudrait-il pas renverser les faits divins du christianisme, les bases historiques sur lesquelles s'appuie sa divinité?

Les interprétations des dogmes chrétiens tentées par les panthéistes sont le produit de ces préoccupations systématiques, qui leur font chercher l'origine de la doctrine chrétienne dans les anciennes traditions orientales. Hégel n'a voulu voir dans les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation que les transformations de l'esprit. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit représentent, selon ce philosophe, l'infini, le fini et l'union de tous les deux; d'abord l'identité, puis la distinction, puis ensuite le retour à l'identité. Or, telle est la loi du développement de l'idée. Le dogme de l'Incarnation n'a point une signification moins philosophique; il représente l'apparition de l'idéal dans le réel, l'union de l'idée avec la forme. L'incarnation est donc perpétuelle; elle se continue dans les siècles; aussi le Saint-Esprit est toujours présent à l'Église. Le péché originel n'est que l'imperfection native de notre nature, la condition même de tout ce qui est fini. La rédemption n'est que l'effort que fait l'esprit pour se dégager peu à peu des liens de la matière, pour arriver à la pleine manifestation de toutes ses puissances. Ces interprétations ont été reproduites avec des modifications par les éclectiques. Les idées des Saint-

Simoniens rentrent aussi dans ce point de vue, quoiqu'ils les aient exprimées sous d'autres formules[1].

Que le lecteur chrétien nous pardonne de reproduire ici ces blasphèmes ; la foi souffre lorsqu'elle voit les objets les plus augustes et les plus sacrés de ses croyances profanés par des mains sacriléges. Cependant les esprits faibles sont ébranlés par ces prétendues explications ; il ne s'agit donc pas de dissimuler le mal, mais de le combattre.

Lorsqu'un chimiste veut analyser une substance, il ne commence pas par l'anéantir ; lorsqu'on veut expliquer un fait, on ne commence pas par le nier ; détruire une chose, ce n'est pas en rendre raison : or, tel est le procédé de nos interprètes panthéistes. La bonne foi semblerait exiger, lorsqu'on veut expliquer les dogmes et les mystères de l'Église chrétienne, qu'on les entendît et qu'on les présentât comme l'Église elle-même les entend et les présente. La justice semblerait exiger qu'on ne commençât pas par tronquer et mutiler les enseignements de l'Église pour les lui contester ensuite avec plus d'avantage. L'Église s'est exprimée sur tous ces objets avec la clarté la plus grande, la précision la plus rigoureuse ; d'immenses controverses ont été agitées sur ces matières ; à ces controverses ont pris part les esprits les plus élevés et les plus hautes intelli-

[1] *Voyez* la quatrième lettre d'Eugène Rodrigue dans le *Nouveau Christianisme*.

Dans les derniers chapitres, où nous traitons des objections, nous entrerons dans plus de détails sur ce qui concerne l'origine et les dogmes du christianisme.

gences qui aient honoré l'humanité; les formules les plus nettes ont été dressées, et se trouvent jusque sur les lèvres des petits enfants. Niez les mystères, vous en avez la triste liberté; mais, de grâce! ne nous donnez pas vos interprétations panthéistiques pour ces mystères eux-mêmes. Ne vous mettez pas au lieu et place de l'Église; recevez ou rejetez ses enseignements, mais ne les défigurez pas. Avec un pareil procédé il est impossible de s'entendre; et les discussions deviendront à jamais interminables.

Une simple observation renverse et détruit toutes ces prétendues interprétations, et sépare à jamais le dogme chrétien des doctrines panthéistiques; cette éternelle limite est le dogme de la création. L'Église a puisé ce dogme dans les enseignements divins de la révélation, et l'a formellement énoncé dans le IV[e] concile général de Latran[1].

Dieu n'a point tiré le monde de sa substance ni d'une matière préexistante; il l'a créé par sa puissance infinie; il l'a tiré du néant. Le monde est donc radicalement distinct de Dieu; Dieu est infiniment au-dessus du monde; le monde devant lui n'est qu'un néant. Cependant les interprètes panthéistes partent de ce principe que le monde est Dieu, qu'il est une partie de Dieu; le monde pour eux est le Verbe de Dieu: il n'y a en Dieu que l'in-

[1] *Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... Creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam *spiritualem et corporalem. Conc. Lateranense IV, anno* 1215.

fini, le fini et leur rapport. Si Dieu est tout, si tout est Dieu, il s'ensuit que Dieu s'incarne sans cesse et dans la nature et dans l'humanité. Les autres interprétations ne sont que les conséquences de celle-ci; on ne peut y voir qu'une traduction du panthéisme. Le panthéisme n'est cependant pas nouveau dans le monde. L'Église l'a rencontré souvent sur sa route à travers les âges. Plusieurs grandes et dangereuses hérésies n'ont été qu'une transformation de l'esprit panthéistique. L'Église a toujours poursuivi et proscrit cet ennemi sous toutes les formes dont il s'est enveloppé pour se dérober à ses coups; elle l'a terrassé dans le néoplatonisme et dans le gnosticisme. Il y a donc une prodigieuse préoccupation à confondre les dogmes et les mystères du christianisme avec les doctrines panthéistiques. Telle est cependant l'essence de toutes les interprétations de nos philosophes : ils entendent la Trinité, l'Incarnation, le péché originel, la rédemption dans un sens panthéistique. Or, l'Église a toujours rejeté et maudit le panthéisme; donc il y a mensonge et immoralité à nous donner leurs interprétations pour les mystères chrétiens.

Dans le chapitre suivant, où nous traiterons du catholicisme, nous aurons occasion de donner une juste idée des dogmes et des mystères du christianisme. Qu'il suffise, pour le moment, de les avoir à jamais séparés du panthéisme.

Cette manière d'envisager la religion a été la source de ces théories du symbolisme qui ont au-

jourd'hui tant de vogue et de crédit. La religion n'est considérée que comme une allégorie métaphysique et morale, comme une poésie populaire; ses dogmes ne sont autre chose que de l'ontologie. ou de la psychologie. Que d'esprits jeunes et inattentifs se laissent séduire à ces faciles explications, qui au fond n'expliquent rien! « La religion est une écorce qui cache, nous dit-on, une manne délicieuse pour l'esprit; brisez cette écorce et vous verrez éclore la vérité pure. » En des termes plus clairs, vous en verrez sortir les inintelligibles systèmes de métaphysique nébuleuse qui ne sont que le panthéisme; vous en verrez sortir le moi absolu de Fichte, l'identité de Schelling, l'idée de Hégel, la triplicité phénoménale et la triplicité absolue de M. Cousin, etc...

S'il est démontré que le contenu de la religion est différent de ce que les philosophes panthéistes veulent y voir, qu'il en est même le contraire; si les dogmes chrétiens dépassent, par leur profondeur et leur sublimité, l'expérience comme la raison humaine, et nous donnent les plus hautes et les plus pures idées de Dieu et de l'homme, la théorie du symbolisme est renversée. Les dogmes sont des faits divins, des faits réels et vivants qui deviennent l'objet de la foi. La foi sans doute veut et doit s'élever à l'intelligence; elle doit chercher à comprendre ce qu'elle adore : *Crede ut intelligas,* nous dit saint Augustin. Mais si elle commence par nier ces faits divins, si elle ne voit en eux que de la

poésie, elle détruit la base sur laquelle doit s'élever l'édifice de la raison.

D'ailleurs nos philosophes nous ont-ils expliqué l'origine de ces prétendus symboles et leur nécessité? Sans doute la foi, l'amour, l'enthousiasme religieux emprunteront à la poésie son langage, et se serviront de ses mouvements, de ses couleurs, de ses images. Mais il y a loin de là à ce système d'allégories qu'on veut voir dans la religion. Qui l'aurait conçu, qui l'aurait formé? Les inventeurs devaient posséder l'idée dans sa forme absolue, pour être capables de lui accommoder un symbole convenable. La religion étant un tout parfaitement harmonique et un, qui n'a pu se former successivement et par parties, a dû éclore complète dans la pensée de ces inventeurs, avec le cortége des idées et des symboles. Ces hommes devaient donc posséder des facultés extraordinaires qui ont disparu dans l'humanité. Quels étaient-ils? Qu'on les nomme ces hommes prodigieux, philosophes avant tout et capables de donner à leurs idées ces formes indestructibles qu'on appelle les religions. Ces hommes, on les place dans l'enfance de l'humanité, au premier degré du développement de l'esprit. Ils étaient donc infiniment supérieurs à leurs contemporains : d'où leur venait cette supériorité? Comment ont-ils pu la faire accepter? Par quel moyen ont-ils réussi à imposer leurs idées et leurs institutions? Ils ont destiné les symboles au peuple, les idées aux philosophes, aristocrates de la pensée; l'espèce humai-

ne a été divisée ainsi en deux castes éternelles, qui jamais ne seront confondues. Tels sont les mystères que présente la théorie du symbolisme; cette théorie part d'une base ruineuse, le panthéisme; elle n'a rien d'historique; elle renferme d'inextricables difficultés; elle n'est qu'une impossibilité [1].

C'est d'après cette manière d'envisager la religion et la philosophie, que les panthéistes conçoivent et établissent les rapports entre elles. On s'expliquera aisément, après tout ce qui a été dit, pourquoi la philosophie est pour eux le plus haut et le dernier développement de la pensée humaine, celui qui vient après tous les autres, celui qui explique et fait comprendre tous les autres; mais nous savons aussi tout ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans ces théories.

Nous venons d'exposer les bases métaphysiques et historiques de la doctrine de la perfectibilité indéfinie et du progrès humanitaire. Jamais les mots de perfectibilité et de progrès n'avaient autant résonné que dans notre siècle, et nulle part autant que dans les écoles panthéistiques. Les panthéistes s'intitulent les hommes du progrès; ils veulent, disent-ils, faire *progresser* l'humanité. Pouvoir étonnant des mots sur l'imagination des hommes! Combien se laissent tromper par ces mots magiques! Combien croient de bonne foi que les hommes qui les ont toujours à la bouche sont les vé-

[1] M. Strauss nous fournira l'occasion de revenir sur cette théorie du symbolisme.

ritables apôtres du progrès ! Là, se trouve cependant une illusion grossière. Si tout est un, si tout est identique, si toutes les formes sont équivalentes en réalité, que deviennent la perfectibilité et le progrès? Peuvent-ils se concevoir? Vous aurez le changement, mais le progrès, jamais. Pour affirmer le progrès, pour le mesurer, il faut avoir une idée juste et fixe de la nature humaine et de sa destinée; il faut admettre quelque chose d'immuable, le progrès ne pouvant être que le développement de ce qui est. Les panthéistes ne partent pas d'une idée absolue de la vérité, ne reconnaissent pas de type de la nature humaine, ne savent d'où vient l'homme ni où il va, comment pourraient-ils donc constater le progrès? D'ailleurs, leur théorie historique du progrès ne peut se maintenir en face des faits ; nous l'avons prouvé. Tous les grands progrès de l'humanité ont été obtenus sous l'influence chrétienne; nous verrons dans le chapitre suivant que le christianisme seul peut nous donner la loi du développement progressif de la nature humaine.

Après avoir examiné les applications du panthéisme à la philosophie de l'histoire, nous devons considérer maintenant les théories de l'état, de l'art, de la science. Nous nous contenterons de quelques observations sur ces matières.

Il est très-difficile aux panthéistes d'établir les rapports de la liberté et de l'association, de l'individu et de l'état : M. Pierre Leroux ne dissimule pas les difficultés de ce problème. On peut dire

en général que, par la nature de leurs doctrines, les panthéistes doivent tendre à absorber l'individu dans l'état, à donner à l'état une force et des droits illimités. Ces tendances se sont manifestées avec évidence dans les théories sociales du saint-simonisme; M. Lerminier fait le même reproche aux théories politiques de Hégel.

Mais si d'un côté les panthéistes sont portés à nier la liberté politique, comme ils nient la liberté morale; de l'autre, consacrant toutes les idées, tous les caprices de l'individu, puisqu'ils en font un dieu, ils élèvent en face de la force publique la force individuelle; établissent dans la société une anarchie permanente, ou ne lui donnent d'autre appui que la force.

« L'art, cette création du génie de l'homme social, n'est pour les panthéistes que la manifestation de l'idée par la forme. Or, l'idée, c'est tout, c'est Dieu. L'art est donc une manifestation divine; l'artiste, au moment de l'inspiration, est identifié au tout, il lui sert d'organe. L'art est donc comme la nature, une forme du développement de l'absolu, et ainsi il a en lui-même sa vérité, sa loi; il est au-dessus de toute règle et de toute mesure, il est transcendant. Le but de l'art, c'est de représenter la vie sous telle forme; et quelle que soit cette forme, belle ou hideuse, morale ou immorale, pourvu qu'elle exprime quelque chose de l'être, qu'elle représente une idée ou éveille une idée, elle est bonne, légitime, en tant que représentation de ce

qui existe et manifestation de l'absolu. De cette manière tout tombe dans le domaine de l'art. La religion n'est que de l'esthétique, de la symbolique; et si le catholicisme est la plus sublime des religions, c'est moins par son esprit, par sa sa doctrine, par sa parole grave et ses mystères que par sa forme : ce sont ses cathédrales avec leurs flèches, leurs ogives, leurs rosaces; c'est son culte avec ses cérémonies, ses pompes, sa musique et ses chants qui le rendent encore aujourd'hui si intéressant. Combien de nos contemporains sont religieux de cette façon, plus en imagination que dans l'âme, plus par un goût d'artiste que par un besoin de Dieu reconnu et avoué! L'art s'arrange merveilleusement de cette vague religiosité qui admet tous les symboles, pourvu qu'il y trouve du sens et de l'idée. Il en est de même de la société et de ses institutions, considérées sous le point de vue panthéistique de l'art. La société est une scène, un grand drame où chaque homme joue un rôle, puisqu'il y tient sa place, et y développera d'autant plus de grandeur et de vertu, que son rôle sera plus important, c'est-à-dire qu'il aura plus de part à l'action générale, qu'il manifestera plus de la vie universelle. De là les traits principaux qui caractérisent l'art de nos jours et le défigurent; l'affectation du grandiose qui veut faire sentir le tout dans chaque chose, montrer de la profondeur jusque dans les moindres détails, ce qui donne un sublime grotesque, comme l'expression outrée du

trivial et du laid donne de l'ignoble et de l'horrible; la prétention de ne suivre aucune règle, parce que le génie n'en connait pas, parce que l'enthousiasme ne peut s'y astreindre; la violation des lois morales et des convenances qui entravent, dit-on, par des conventions arbitraires, l'expression du beau et du sublime[1]. »

La science, telle que le matérialisme du dernier siècle l'a faite, ne présente guère qu'une collection de faits et d'observations sans unité, sans lien et sans vie. A l'extrémité opposée se trouve la science panthéistique. Celle-ci dédaigne l'observation et l'expérience, et ne procède qu'*à priori*. Dans la connaissance de l'absolu, elle possède la science universelle; pourquoi irait-elle péniblement se traîner sur la route de l'expérience? Sa méthode est plus facile; elle part d'une idée donnée par l'intuition. Cette idée devient le principe générateur de la science, qui consiste à déduire de cette idée les lois et les faits. Telle est l'origine de la philosophie de la nature dont les panthéistes allemands se sont tant occupés. Écoutons le jugement d'un homme dont personne ne sera tenté de récuser l'autorité dans ces matières : « Si nous continuons, dit l'illustre Cuvier dans son *Discours sur le progrès des sciences naturelles*, à rapporter toutes nos sciences physiques à l'expérience généralisée, ce n'est pas que nous ignorions les nouveaux essais de

[1] M. Bautain, *Correspondance philosophique*, tom. 2.

[redacted]

quelques métaphysiciens étrangers pour lier les phénomènes naturels aux principes rationnels, pour les démontrer *à priori*, ou, comme ces métaphysiciens s'expriment, pour les soustraire à la conditionnalité... Nous n'avons vu dans les applications de ces principes aux divers ordres de phénomènes qu'un jeu trompeur de l'esprit, où l'on ne semble faire quelques pas qu'à l'aide d'expressions figurées, prises tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, et où l'incertitude de la route se décèle bien vite, quand ceux qui s'y donnent pour guides ne connaissent pas d'avance le but où ils prétendent qu'elle conduit. En effet, la plupart de ceux qui se sont livrés à ces recherches spéculatives, ignorant les faits positifs, et ne sachant pas bien ce qu'il fallait démontrer, sont arrivés à des résultats si éloignés du vrai, qu'ils suffiraient pour faire soupçonner leur méthode de démonstration d'être bien fautive. »

Il nous reste à ajouter un mot sur les théories panthéistiques de l'avenir. Tous les panthéistes se sont occupés de l'avenir, tous font à l'humanité des promesses et des prophéties magnifiques. Le bonheur doit couler à plein bord sur cette terre; l'âge d'or, le paradis terrestre sont devant nous; nous y touchons. Les panthéistes allemands promettent la réalisation complète de la notion du droit; une religion qui sera le résumé et le complément de toutes les autres; une science sans mystères; un art dont les créations seront aux chefs-d'œuvre du

génie que nous possédons ce que le soleil dans son plein midi est à son aurore; il n'y aura plus d'injustices ni de souffrances. On sait combien les Saint-Simoniens et les Fouriéristes se sont montrés prodigues de promesses et de merveilles. L'avenir est un champ libre où l'imagination peut à son gré élever les plus brillantes constructions. On n'a pas à craindre de voir les applications démentir les théories et les convaincre de folie. Mais si ce procédé est facile, est-il bien rationnel?

Après cette longue discussion, il nous semble superflu d'attaquer sérieusement ces fantastiques utopies. Leur base étant renversée, comment pourraient-elles subsister? Les panthéistes, avec leurs idées fausses des choses et de l'homme, pourront-ils remédier aux maux de la vie et la rendre heureuse? Semblables à ces empiriques qui tuent le malade pour le guérir, par l'application de leurs principes, ils ne feraient qu'aggraver les maux de la société. En niant la vérité et l'ordre absolu, ils ôtent toute force à leurs principes nouveaux, à leurs nouvelles théories sociales. Que pourront-ils répondre aux dissidents? Comment pourront-ils harmoniser avec leurs systèmes les idées et les tendances contraires qui se produiront infailliblement et avec les mêmes droits que les leurs? L'antagonisme sera donc éternel et sans remède. Les panthéistes placent le bonheur dans la satisfaction des passions; mais, est-ce bien connaître la nature des passions que de croire qu'on puisse les satisfaire

par des jouissances restreintes ; et cependant la restriction de la jouissance n'est-elle pas impliquée dans l'idée même de la société? Quelle compensation pour les sacrifices que la société exige ; quelle consolation dans les maladies, les injustices, les souffrances de tout genre; quelle consolation devant la mort?

D'ailleurs ce banquet de l'avenir auquel on nous convie avec tant de magnificence, ne ressemble-t-il pas un peu au supplice de Tantale? Il fuit toujours devant nous; que d'obstacles entre cet avenir et nous! Cependant nos souffrances sont réelles; les maux de la vie pèsent sur nous sans consolation; la fatalité nous brise. Pourquoi sommes-nous déshérités du bonheur? Pourquoi nos pères, pourquoi toutes les générations humaines, qui nous ont précédés dans la vie et dans la mort, sont-elles exclues de cet avenir, de cette félicité future? Quelle inégalité dans la condition humaine!

Le panthéisme dans ses théories de l'avenir, comme dans toutes les autres, se montre donc ennemi de la nature humaine.

Nous avons examiné le panthéisme en lui-même et dans ses applications aux développements de l'humanité. Sous ces deux points de vue, nous avons constaté la même erreur. Les preuves du panthéisme ne peuvent soutenir l'examen de la critique ; son principe présente un non-sens à la raison; on voit sortir de ses conséquences la ruine de la personnalité, de la liberté, de la félicité humaines.

Lorsqu'il veut rendre compte des développements de l'humanité, il entasse les hypothèses arbitraires; il se met en contradiction avec les faits, et, s'il lui était donné de s'emparer de l'avenir, il ramènerait le chaos.

Mais il ne suffit pas de combattre l'erreur, il faut lui opposer la vérité. C'est la tâche que nous allons remplir.

CHAPITRE VII.

DU CATHOLICISME.

Nécessité d'un exposé sommaire du catholicisme :

1° Le christianisme considéré comme philosophie divine : Dieu ; création ; rapport de Dieu au monde ; vie Divine, Trinité ; l'homme ; la déchéance et le mal ; plan divin pour la réparation du mal : l'Incarnation ; la Rédemption ; l'Église.

2° Le christianisme considéré comme fait ; trois faits principaux :

Premier fait : les livres saints sont authentiques.

Deuxième fait : les prophéties se sont accomplies en Jésus-Christ.

Troisième fait : le témoignage apostolique est irrécusable.

3° Le christianisme considéré comme société ; nécessité d'une société divine ; ses caractères.

4° Le christianisme seul nous donne la loi de l'Histoire et du Progrès de l'humanité.

Nous avons promis de montrer par l'exposé des dogmes chrétiens l'infinie distance qui sépare le catholicisme du panthéisme ; tel est le but de ce chapitre. Nous trouverons ici un autre avantage, celui de donner une idée de la vérité philosophique

et religieuse. Car, pour combattre efficacement l'erreur, il ne suffit pas de renverser ses systèmes, il faut encore lui opposer la vérité. De même que les ténèbres fuient devant la lumière, lorsque la vérité se montre à l'intelligence, les vaines ombres, les apparences trompeuses qui voulaient occuper sa place disparaissent et s'évanouissent. Toute vérité est dans le christianisme catholique; nous allons essayer d'en tracer l'esquisse; mais nous ne pouvons ici qu'effleurer une aussi vaste matière.

Le christianisme est à la fois une philosophie, un fait historique, un code de morale, une institution sociale; nous l'envisagerons sous tous ces rapports. La révélation chrétienne, dans ses enseignements, nous ouvre les sources de la vraie philosophie, et nous donne la science de Dieu et de l'homme. Justifiée par elle-même et par ses résultats pratiques, cette science n'a jamais été contredite avec raison, ni dépassée, ni même atteinte par la science humaine. La divinité du christianisme est liée à des faits historiques, qui provoquent et défient l'examen de la critique la plus difficile. Dans la morale et l'institution chrétienne se trouve le moyen de tout perfectionnement individuel et social. La volonté, cette partie faible d'une faible nature, est aidée et fortifiée par un secours puissant. Ainsi toutes les exigences de la raison, tous les vœux du cœur, tous les besoins individuels et sociaux sont satisfaits; l'homme arrive à ses fins, et la révélation se montre en harmonie parfaite avec la nature et l'expé-

rience. Tel est le secret de la démonstration catholique.

Nous portons au milieu de notre conscience une idée de perfection souveraine et d'infinité qui nous fait sortir de nous-mêmes et du monde, et qui nous élève à l'être vraiment parfait, infini, cause souveraine, créateur du monde. La matière en effet, quelle que soit sa nature, ne tient pas d'elle-même ses modifications. Indifférente par elle-même au repos, au mouvement, à telle et telle forme, à telle et telle situation, elle se présente à l'observation comme une substance passive, divisible, et qui a besoin d'être mue, d'être organisée. Mais l'organisation suppose une intelligence; le mouvement, une volonté. La matière, par sa nature incapable d'unité, ne peut d'ailleurs rendre raison de l'intelligence et de la volonté. Il y a donc au-dessus de la matière un principe, une intelligence, une volonté. La matière nous apparaît comme dépendante et subordonnée; elle n'est donc pas l'être nécessaire, absolu, infini.

Ce que nous disons de la matière peut aussi se dire du moi et de l'esprit fini. L'esprit, par sa nature, est un, simple et actif. Mais il a besoin d'être excité, fécondé; il n'est donc pas activité par lui-même. De plus, il se sent environné de limites qui bornent son être de toutes les manières. Nous ne pouvons donc trouver ni dans l'esprit, ni dans la matière l'être nécessaire, absolu, infini. Il faut donc attribuer ces perfections au principe qui se

montre supérieur au monde, qui meut et informe la matière, et révèle les idées à l'esprit.

Qui dit infini, dit l'être par soi-même, l'être par excellence; une unité, une simplicité, une immutabilité parfaites, une perfection souveraine; l'être sans limites, qui ne peut ni commencer, ni finir, ni croître, ni diminuer. *Je suis*, c'est ainsi qu'il s'est défini lui-même, *ego sum qui sum. Il est;* si nous entendons bien ce mot, c'est tout ce que nous pouvons dire de plus sublime à la louange de l'Être des êtres.

Mais l'unité ne peut être identique avec la multiplicité, la simplicité avec la divisibilité, la perfection avec l'imperfection, l'infini avec le fini. Les caractères du fini sont les caractères mêmes du monde, l'infini est donc distinct du monde. S'il est distinct du monde, il y a entre Dieu et le monde, entre l'infini et le fini, une distance infinie. L'infini ne peut donc pas avoir besoin du monde; comment l'infini pourrait-il avoir besoin de quelque chose? Si l'infini ne peut avoir besoin du monde, le monde n'est pas nécessaire. S'il n'est pas nécessaire, il est créé, et créé librement.

L'idée de création implique la réalisation de ce qui n'existait pas auparavant. Le monde n'est pas créé avec une matière préexistante; car cette matière serait éternelle et nécessaire, par conséquent infinie. Or, il ne peut exister deux infinis. Le monde n'est pas créé non plus de la substance de Dieu; Dieu ne peut passer dans le monde, car l'infini est

parfaitement simple, indivisible, inaltérable. La toute-puissance qui appartient à l'infini doit le rendre capable de tirer le monde du néant. Un infini fécond est infiniment au-dessus d'un infini stérile. Donc l'infini doit être fécond, c'est-à-dire puissant à faire exister ce qui n'existait pas auparavant. Le dogme de la création est donc basé, non sur l'idée du néant, mais sur celle de la puissance infinie de Dieu. Le mode de la production des êtres restera toujours caché aux intelligences finies. Pour pénétrer ce mystère, pour saisir le rapport du fini et de l'infini, il faudrait comprendre, embrasser les deux termes. Or, comment l'esprit fini pourrait-il comprendre l'infini? Cependant ne trouvons-nous pas en nous une image, un reflet de l'incommunicable attribut qui rend l'infini créateur? Je veux; ma volonté détermine des actes qui n'existeraient pas sans elle. Je veux parler et je parle; je veux mouvoir mon bras et je le meus. Sans doute, par mes volitions, je ne crée que des modifications; mais ne m'est-il pas donné de concevoir qu'une volonté et une puissance infinie peuvent créer les substances elles-mêmes? Dieu voit qu'il peut exprimer au dehors d'une infinité de manières, dans une infinité de degrés, ses divines perfections; et sa puissance peut faire tout ce que son intelligence conçoit. Son unité, sa parfaite simplicité ne sont en rien altérées par cette infinie diversité qu'il connaît; car il voit les bornes hors de lui. Il réalise extérieurement l'étendue qu'il conçoit, et donne nais-

[redacted]

sance à l'univers matériel; il anime, si on peut ainsi parler, quelques-unes de ses pensées, leur donne la conscience d'elles-mêmes, et produit les esprits, le monde intellectuel. Il pose hors de lui le monde, tous les êtres qu'il renferme, tous les rapports qui lient ces êtres, conçus de toute éternité dans son intelligence. Tous les êtres existent donc en types vivants dans la pensée divine. Le monde est donc comme un miroir vivant où viennent se réfléchir les idées, les volontés, les perfections infinies de Dieu. La création est une hymne sublime qui raconte incessamment les gloires infinies du Créateur. Le monde est de Dieu, il est par Dieu; il est bon, *vidit Deus cuncta quæ fecisset; et erant valde bona.*

Le premier et le plus important des corollaires qu'on puisse déduire de ces principes, c'est qu'il existe deux substances infiniment distinctes; qu'il est impossible de ramener l'une à l'autre, à cause de l'opposition de leurs caractères. Ces deux substances sont la substance créée et la substance incréée, le fini et l'infini : l'un vient de l'autre, mais l'un n'est pas l'autre. Il est encore manifeste que l'infini possède toutes les perfections à un degré infini, que toute la réalité de l'être est en lui. Par conséquent, lui refuser l'intelligence, la volonté, la liberté, la personnalité, une vie propre, ce n'est point s'entendre soi-même; c'est affirmer et nier en même temps l'infini. Quel serait, en effet, le principe de ces perfections? Comment serions-nous in-

telligents, actifs, libres, personnes? D'où viendraient ces idées, ces manières d'être, si toutes ces perfections n'étaient en Dieu au degré infini qui lui convient? Ignorants ou aveugles, en niant Dieu, nous nous nions nous-mêmes? Puisque le monde n'est pas nécessaire, et qu'il n'est pas la vie de Dieu, il s'ensuit en troisième lieu, que Dieu possède en lui-même une vie pleine et parfaite, une vie où il trouve sa félicité divine.

Cette vie divine, cette félicité que Dieu trouve en lui-même nous sont manifestées par le plus sublime des mystères de la religion, celui de la sainte Trinité. O Dieu trois fois saint, auguste et insondable Trinité, je vous adore et vous conçois comme la vie divine elle-même! O Dieu! vous êtes infiniment, et qui osera vous refuser cette fécondité intrinsèque dont votre fécondité extérieure n'est qu'un faible et imperceptible éclat? Vous êtes, et vous ne pouvez être sans vous connaître, et vous ne pouvez vous connaître sans vous aimer. En vous connaissant, vous engendrez cette pensée, cette parole intérieure qui est votre fils, votre image, votre verbe, votre sagesse ; en vous aimant, vous produisez cet amour infini qui vous lie nécessairement à votre fils et à vous-même. Votre connaissance et votre amour correspondent à tout votre être et l'épuisent; et comme en vous tout est substance et vie, cette connaissance et cet amour ne sont ni des attributs, ni de simples modifications, ni des aspects divers; ce sont *des per-*

sonnes. O Dieu père, ô Dieu fils, ô Dieu esprit saint, puissance, intelligence et amour, unité dans la trinité, trinité dans l'unité, égalité, unité parfaite, ma gloire est de bégayer votre nom incommunicable, d'entrevoir les richesses infinies de votre nature, les infinies jouissances de votre société divine, la félicité infinie que vous trouvez en vous-même; mon bonheur sera de vous être éternellement uni.

Le dogme de la Trinité nous découvre donc en Dieu une vie infiniment au-dessus de tout ordre créé, et sépare Dieu du monde par toute la distance qu'il y a entre l'infini et le fini. Ce dogme n'est donc que le complément nécessaire du dogme même de l'existence de Dieu. Rendons grâce à la révélation qui nous le manifeste, et par lui rend le panthéisme impossible. Ce dogme et celui de la création seront dans ces jours d'erreur le boulevard de l'Église. Avec eux elle confondra toujours la raison téméraire qui veut identifier Dieu et le monde. Mais si nous avons exposé fidèlement ce dogme catholique, qu'y a-t-il de commun entre ce dogme et les grossières interprétations qu'une pensée téméraire veut lui substituer?

La création tout entière vient se résumer dans l'homme; l'homme est un monde en abrégé; en lui se trouvent réunies les deux substances qui le composent, l'esprit et la matière. Par son corps l'homme appartient au monde inférieur; par son esprit il est à l'image de Dieu, capable de le con-

naître, de lui être uni, de jouir de lui. La vie de l'homme, comme celle de Dieu, est une trinité qui se résout en unité; et lorsque la vérité divine se réfléchit dans l'intelligence humaine, lorsque l'amour de l'homme s'attache au bien suprême, au bien infini, l'homme atteint sa fin, il est parfait. La mission de l'homme est donc de glorifier le Créateur; pontife de la création, il offre au père de la vie les hommages de tous les êtres irrationnels, et s'offre lui-même dans ce concert universel de louanges et d'amour.

L'intelligence qui est toute la dignité de l'homme n'est qu'une capacité de recevoir et de conserver la lumière divine. Les idées, qui sont cette lumière divine, revêtent des caractères propres à la raison divine elle-même. Unes, absolues, nécessaires, immuables, les mêmes dans tous les temps, dans tous les lieux, pour tous les hommes, elles se montrent infiniment supérieures aux sens, à l'expérience, au moi humain. Elles ne peuvent provenir des sens, de l'expérience, du moi humain; car, on ne déduira jamais l'universel du particulier, le nécessaire du contingent, l'immuable du variable, l'absolu du relatif, l'infini du fini. Ces idées existent donc indépendamment de notre raison individuelle; elles subsisteraient, n'y eût-il aucune intelligence humaine pour les comprendre. Nous sommes donc forcés de les rapporter à l'intelligence divine elle-même, où elles subsistent toujours et sont toujours parfaitement entendues, suivant l'ex-

pression de Bossuet. Mais, puisque nous participons aux idées sans les faire, il s'ensuit que nous les recevons, qu'elles nous sont données; il s'ensuit que les idées sont une véritable révélation. Et comme, dans notre condition terrestre, ces idées n'existent pour notre esprit qu'autant que nous en possédons l'expression, qu'une idée innommée est pour nous comme si elle n'était pas, il s'ensuit encore que la parole nous est donnée avec les idées, qu'elle est révélée comme elles. Ainsi, l'origine de la pensée humaine est une révélation à la fois intérieure et extérieure. Le Verbe divin, la parole substantielle, manifestée dans le verbe humain et la parole humaine, éclaire tout homme venant au monde; notre intelligence s'allume à l'éternel foyer de la lumière et de la vie. Il a donc existé dès l'origine une société sainte entre Dieu et l'homme. Dieu a manifesté à l'homme les vérités qui lui étaient nécessaires pour arriver à sa fin; il lui a donné des lois; il s'est fait aimer de lui; il l'a orné dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel des plus beaux priviléges. L'homme a donc commencé par la science et par la perfection. Toutes les traditions proclament cette glorieuse origine; et notre dégradation, les ruines de notre être attestent aussi cette vérité. Ainsi, lorsqu'on est en face des débris d'un antique édifice, on peut en concevoir la grandeur et la beauté passées.

Les mêmes traditions qui nous font connaître l'état de perfection où l'homme fut créé, témoi-

gnent aussi de cette antique déchéance qui a laissé de si profondes traces et dans l'homme, et dans la nature, et dans l'histoire.

Que de preuves environnent cette vérité fondamentale! Nous portons en nous-mêmes le témoignage de notre déchéance. Il y a en nous des idées sublimes, des instincts divins, un insatiable besoin de vérité, de beauté, de haute félicité; et en même temps, nous sommes soumis à des penchants grossiers, aveugles, irrationnels, qui nous dégradent et nous font descendre au-dessous des brutes. Nous aimons la vertu, nous approuvons le bien, et nous faisons le mal que nous condamnons. Toujours en contradiction avec nous-mêmes, nous vivons d'égoïsme, et nous exaltons le dévouement. La défense nous irrite, nous sert d'aiguillon pour nous pousser au mal, et cependant nous sentons et avouons notre dépendance. Notre raison appelle la vérité, ne veut se rendre qu'à l'évidence de la vérité, et succombe aux plus faibles apparences qui prennent son visage. Notre cœur aspire aux biens infinis, et il est esclave de mille passions honteuses que nous n'osons avouer ni aux autres ni à nous-mêmes. Notre volonté, faible et brisée, plie et s'affaisse au moindre effort pour secouer ses chaînes. Ainsi il y a dans chacun de nous deux hommes qui se livrent sans cesse une guerre cruelle; guerre intestine qui ne nous laisse aucun repos, et répand sur notre existence une amertume infinie.

Ce que notre expérience personnelle et l'étude

de nous-mêmes nous apprennent, se trouve vérifié par l'histoire. Les annales de l'humanité ne sont que le récit des erreurs, des passions, des crimes, des souffrances qui ont marqué ses tristes jours. Des efforts continuels ont été faits vers la vérité, la justice, la liberté, le bonheur, et ils sont restés stériles; et l'impuissance de notre nature a été manifeste à tous. L'homme est donc un être hors de ses voies, incapable d'arriver par lui-même à ses fins; l'homme est un être dégradé: c'est le cri de la conscience humaine. Mais il ne peut être dégradé sans être coupable; toute dégradation est une peine, toute dégradation suppose une faute. Il y a dans le monde abus, désordre, souffrance; il y a le mal. D'où vient-il?

Quand on admet la notion d'un Dieu distinct du monde, et la réalité de ce monde créé par lui, le mal ne peut se concevoir que comme l'abus et la dégradation du bien lui-même; mais comme cette dégradation et cet abus ne peuvent venir de Dieu, l'existence du mal implique nécessairement la liberté créée. Toute substance est bonne, puisque toute substance vient de Dieu; le mal n'est donc pas une substance. Le mal est le fruit amer d'une volonté libre qui choisit entre deux ordres de biens, et préfère un bien inférieur à un bien supérieur. Par ce malheureux vouloir la créature quitte son rang; elle se dégrade et tend au néant. Mais comme Dieu est nécessairement conservateur des êtres et de l'ordre qu'il a établi entre eux, cet abus de la

liberté créée, cette violation de l'ordre éternel renferment l'opposition à Dieu, la révolte contre Dieu. L'essence du mal se trouve dans cette préférence de soi-même à Dieu. Ainsi l'orgueil et l'égoïsme sont la source fatale du mal; *initium omnis peccati est superbia*. Mais tout désordre amène nécessairement la souffrance et le malheur. Comme un astre qui n'obéirait plus aux lois de la gravitation, la créature révoltée erre dans une route obscure, semée d'écueils et de tourmentes. Tous les dons qu'elle avait reçus pour un meilleur usage deviennent ses bourreaux, et les vengeurs des lois divines violées. L'intelligence faite pour la vérité, désormais impuissante à la saisir, prend des fantômes pour elle, et ne peut jamais combler le vide, l'insatiable faim qu'elle porte dans son fond. Cette intelligence vide se change en ruse, en calcul d'égoïsme et de malice. Dominé par cet égoïsme dévorant, le cœur se repaît de lui-même; il voudrait immoler à soi toute vie; il conçoit la haine et engendre la violence. La division et la lutte règnent partout; la rivalité des amours-propres excite une guerre incessante, une anarchie irrémédiable. Mais cette guerre extérieure n'est que le signe de la lutte intérieure que l'homme souffre en lui-même; le corps qui devait obéir commande, l'esprit est enseveli dans la matière, et il cherche dans elle ses plus douces jouissances. La nature elle-même, cette sœur de l'homme, subit le contre-coup de la déchéance humaine; l'homme, qui devait la surveiller et la ré-

gir, a perdu son droit et son pouvoir. Placée ainsi en dehors des conditions de l'harmonie primitive, la nature présente l'image d'un champ dévasté et porte des traces évidentes du désordre introduit dans le monde.

La nature humaine étant parfaitement une, il y a entre ses membres une correspondance secrète et une solidarité nécessaire. Cette loi, que nous voyons se vérifier tous les jours, devait surtout s'appliquer au père et au chef des races humaines. Le premier homme, dégradé par les suites de sa faute, ne put engendrer que des enfants dégradés comme lui; un ruisseau empoisonné dans sa source roule toujours des eaux corrompues. Le mal est donc devenu le funeste héritage des hommes; ils se le transmettent avec la vie, et ajoutent à la dégradation de leur nature les prévarications volontaires dont ils se rendent coupables. Triste spectacle que l'œil refuserait de voir s'il lui était donné de s'y soustraire.

Telle est l'idée que la révélation nous donne du mal, telle est l'origine qu'elle lui assigne; cette lamentable histoire est trop attestée pour être sérieusement niée. Cependant, si on refuse cette notion du mal, on est forcé de rapporter le mal à Dieu même; mais alors on est forcé aussi de le nier, et, en le niant, on introduit la confusion dans les choses humaines, et on ment à la conscience du genre humain. Dieu n'est donc pas l'auteur du mal; il le permet pour des raisons dignes

de sa sagesse et de sa bonté infinie. Quoiqu'il ne nous soit pas donné de connaître toutes les raisons que Dieu a pu avoir de permettre le mal, nous concevons qu'il a dû le permettre si le mal est la condition d'un plus grand bien. Nous ne voulons pas dire ici que le mal puisse produire quelque bien par lui-même; mais nous disons que Dieu, en punissant et en réparant le mal, en tire des biens infinis qui n'auraient pu exister sans cette condition. Les biens que Dieu se propose sont, le déploiement de l'activité des créatures intelligentes; les mérites qu'elles peuvent acquérir par le bon usage de leur liberté; l'excellence infinie du moyen par lequel le péché sera réparé, et la créature déchue rétablie dans son rang. Le mal ne sera donc, dans le tableau universel de la création, que comme une ombre destinée à faire ressortir les infinies beautés qu'il renferme. Si le malheur et l'éternel malheur d'un certain nombre de créatures entre indirectement dans le plan du monde, ce malheur ne peut être imputé qu'à ces créatures elles-mêmes, qui abusent de tous les dons de Dieu, et repoussent obstinément l'amour et la miséricorde. Cependant cette miséricorde ne les abandonne pas entièrement jusque dans leur endurcissement.

Le mal n'existe donc dans le monde qu'à condition d'être réparé. Cette réparation du mal, cette restauration du monde sera une création nouvelle où Dieu déploiera les richesses infinies de sa sagesse, de sa miséricorde et de son amour.

Par l'effet de la loi qui veut que les germes se développent, que les conséquences sortent des principes, le mal introduit dans le monde devait s'y développer; l'homme dévié devait s'avancer jusqu'aux dernières limites de la dégradation. Aussi peu à peu toutes les vérités révélées au premier homme, et en lui à tout le genre humain, s'altèrent et se corrompent. Les passions précipitent l'homme dans des excès inouïs; oubliant Dieu, il adore la nature, il s'adore lui-même, il adore ses passions. L'esprit invente des systèmes où quelques vérités sublimes, échappées au naufrage universel, sont mêlées à des conceptions erronées et souvent monstrueuses. Le dogme de l'émanation remplace celui de la création et enfante le panthéisme. Le polythéisme brise l'unité divine et peuple l'univers de dieux ridicules et absurdes. Le sentiment du mal, qui désole la conscience humaine et la terre que l'homme habite, donne naissance au dualisme. Le dualisme conçoit le monde comme la proie que se disputent deux principes éternels et ennemis. Plus tard, le raisonnement viendra ajouter ses erreurs propres à celles du cœur et de l'imagination; l'athée niera Dieu, le matérialiste niera l'âme, le sceptique niera tout. La corruption du cœur ira de pair avec celle de l'esprit; tous les vices auront des autels; les êtres faibles seront opprimés au sein de la famille et dans l'État; le régime des castes et l'esclavage abrutiront l'espèce humaine; le pouvoir et la richesse, concentrés dans les mains de quel-

ques hommes, ne serviront qu'à rendre ces tyrans plus méchants et plus malheureux. Telle est la dégradation des nations civilisées. Pour celles qui auront été séparées de la famille humaine par des événements particuliers, elles s'enfonceront bien plus loin dans cette route; elles descendront jusqu'à l'état sauvage et à l'anthropophagie : rien d'humain ne vivra plus en elles; leur figure elle-même sera un milieu entre l'homme et la bête.

Mais détournons les yeux de ce triste spectacle; il est temps d'étudier un autre développement, celui du plan que Dieu a conçu pour la réparation du mal et la restauration du monde. Aussitôt après la chute fatale du premier homme et l'apparition du mal sur la terre, une parole de miséricorde et d'espérance fut mêlée à l'arrêt de la justice, et elle consola l'humanité dépouillée et déshéritée. Le mal se développait, comme nous l'avons vu, et poursuivait ses destructions et ses ravages dans la raison et la conscience humaines; mais Dieu préparait le remède qui devait le combattre et le guérir.

L'homme ne pouvait sortir par lui-même du malheureux état où il se trouvait. Cette impuissance est attestée par l'inutilité des efforts tentés pour arriver à la vérité et à la vertu. Les philosophes, les sages, les législateurs n'ont pu que pallier les maux de la nature humaine; ils n'ont pu les guérir. L'homme ayant brisé son rapport vivant avec Dieu, il ne pouvait le rétablir par lui-même. L'union avec Dieu est un don entièrement gratuit, surnaturel,

et par conséquent au-dessus de toutes les forces créées; il y a entre le fini et l'infini un intervalle infini. Dieu seul qui avait créé l'homme pouvait donc le régénérer; et il devait employer, pour atteindre cette fin, un moyen digne de lui et convenable à l'homme.

Le moyen choisi par la sagesse infinie fut l'union de Dieu avec l'homme : le Verbe éternel, le Fils de Dieu s'unit substantiellement à notre nature. Dans cette union, l'intervalle qui sépare l'infini du fini fut comblé; l'homme devint Dieu, et Dieu devint homme. Cet Homme-Dieu, ce médiateur put accomplir dès lors le mystère de la régénération de l'homme.

L'homme avait oublié la vérité; et les efforts de la raison humaine pour ressaisir ce bien n'avaient abouti qu'à démontrer son impuissance. Le premier besoin de l'homme était donc le recouvrement de cette vérité perdue, de cette lumière éclipsée. La vérité était née dans le monde par la révélation primitive; elle ne pouvait être rétablie et développée que par une révélation nouvelle. Et quel révélateur plus convenable, plus en harmonie avec tous les besoins de notre nature que la Vérité, la Sagesse, la Raison même de Dieu se servant d'un organe humain pour instruire les hommes?

Le Verbe, manifesté dans la chair, loin d'éblouir des yeux faibles ou malades, saura se proportionner à toutes les intelligences; la parole révélée sera du lait pour les enfants et un pain

solide pour les forts. Rien n'est donc plus naturel que d'instruire les hommes par un homme ; mais comme l'homme, au fond, n'a rien à apprendre à l'homme, il était nécessaire que la Sagesse et la Vérité elles-mêmes parlassent par la voix de cet homme qui devait devenir le maître de l'humanité. Ainsi toutes les vérités religieuses et morales, nécessaires à l'homme pour arriver à ses fins, lui seront enseignées dans les discours, les actions, les exemples de l'Homme-Dieu ; toutes les erreurs seront condamnées par lui ; Jésus-Christ deviendra le docteur, le maître, la lumière des nations.

Mais le mal de l'intelligence n'est pas l'unique mal de notre nature ; il existe une maladie plus profonde, plus enracinée, plus difficile à guérir que l'erreur de l'esprit ; elle a son siége dans le cœur. L'amour désordonné de soi-même, l'égoïsme, l'orgueil, la volupté, les cupidités terrestres, triste héritage de l'humanité déchue, germes féconds de tous les désordres, de tous les vices et de tous les maux, souillent et défigurent notre nature. Elle est gisante sur le chemin de la vie percée des coups qu'elle s'est portés à elle-même, dépouillée de toute sa dignité, couverte de plaies honteuses, et épuisant tous les jours le peu de sang qui reste dans ses veines. Tel était le grand malade qu'il fallait guérir, et cette cure difficile n'exigeait rien moins que toute la sagesse de Dieu.

D'abord l'homme s'était dégradé parce qu'il l'avait bien voulu ; il avait violé librement toutes les

lois divines ; il avait enfreint l'ordre éternel et immuable, et introduit dans le monde un désordre effrayant. Ce désordre aurait amené le chaos, si Dieu ne lui eût imposé, comme à un océan furieux, des digues invincibles. Sous un Dieu juste et sage, tout désordre doit être puni, tout abus doit trouver en lui-même son propre châtiment. Mais cette peine ne doit pas toujours être actuelle et visible, car, s'il en était ainsi, la liberté humaine serait détruite. Il y a donc dans ce monde un ordre visible pour la punition des crimes; il y a une Providence qui veille au maintien de la justice, et qui, par le châtiment, fait rentrer dans l'ordre la créature rebelle. Mais cet exercice visible de la justice, s'il est puissant pour punir, n'est pas efficace pour guérir. L'homme est puni, il est brisé, mais il n'est pas changé; il se fait même de ce châtiment un sujet de blasphème contre l'auteur de son être; et ce qui achève de l'aveugler, c'est que souvent il échappe au châtiment, et qu'il espère y échapper toujours. L'ordre temporel et visible de la Providence divine n'est donc pas le remède véritable du mal; il ne renferme ni assez de justice ni assez d'amour. D'ailleurs cet ordre n'offre pas de véritable satisfaction à la justice et à la sagesse divines. L'homme a péché par orgueil; il a refusé sa soumission, son amour à l'auteur de son être; le désordre ne sera réparé que lorsque l'homme se sera restitué volontairement à celui auquel il se doit tout entier. Or, l'homme pécheur et esclave de son

péché ne peut retourner à Dieu; donc il ne peut jamais satisfaire. Cependant l'homme coupable sent en lui un besoin impérieux d'expiation. Les sacrifices sanglants, les immolations des victimes humaines, les dévouements volontaires aux dieux irrités, que nous voyons chez les anciens, ont-ils une autre origine? Rien ne peut calmer la conscience humaine; la philosophie n'a pu y parvenir, même en essayant de nier le mal.

En consultant l'idée d'une justice infinie, nous trouvons donc que le mal doit être puni; en consultant celle de la sagesse infinie, nous trouvons que le mal doit être réparé, et qu'une satisfaction doit être offerte à l'ordre violé, à Dieu offensé. L'idée d'une bonté infinie nous apprend aussi que l'homme doit être pardonné, guéri, régénéré. L'étude de l'homme et de l'ordre providentiel, tel qu'il se montre ici-bas, nous font désespérer d'y rencontrer, et la punition du mal que la justice exige, et la satisfaction que demandent la sagesse divine comme la conscience humaine, et le pardon que la bonté sollicite. La vie future ne peut résoudre la question, car il s'agit de trouver un moyen de ramener l'homme à ses fins véritables et de le remettre dans les voies qui doivent le conduire à ses destinées éternelles. Tel est le problème que se proposa l'éternelle sagesse, et dont l'Homme-Dieu est la magnifique solution.

Pur, saint, l'innocence, la sainteté même, n'ayant dans le cœur que l'amour de Dieu et l'amour des

hommes ses frères, l'Homme-Dieu s'offrira par amour pour être la victime du monde. Il prendra toute la peine du péché, les humiliations, la pauvreté, les souffrances, la croix, une mort sanglante, et épuisera tous les traits de la justice. Il offrira la satisfaction véritable, la satisfaction de l'obéissance, de l'amour, de l'amour porté jusqu'à l'immolation de soi-même. Cette satisfaction sera offerte par l'homme, car c'est l'homme qui a péché; elle sera digne de Dieu, car elle est offerte par l'Homme-Dieu. Par l'effet de l'unité humaine et de la réversibilité, sa conséquence nécessaire, la satisfaction de l'Homme-Dieu appartiendra à toute l'humanité; les fruits lui en seront appliqués. L'humanité pourra se régénérer dans le sang du nouvel Adam. L'homme comprendra qu'il est pardonné, parce qu'il est aimé : aimé, il aimera à son tour; et, en aimant Jésus-Christ son sauveur, et Dieu qui le justifie, il retrouvera l'honneur perdu de sa nature; l'image divine, souillée par le mal, sera rétablie au fond de son âme. Par Jésus-Christ, l'homme rentrera donc dans la possession de la vérité et de l'amour; il pourra de nouveau s'unir à Dieu. Uni à Dieu, l'homme sera rétabli dans tous ses rapports légitimes. Il jouira de la lumière, de la paix et de la liberté morale, il commandera à ses passions et à ses convoitises, il usera légitimement des biens et des maux de la vie, et puisera, dans les espérances immortelles, d'infinies consolations. Mais l'homme ne peut être uni à Dieu sans l'être aussi à ses frè-

res; la charité fraternelle est et devait être le commandement personnel du Sauveur. Par l'effet de cette charité l'homme se dévouera pour l'homme, le savant pour l'ignorant, le riche pour le pauvre, le fort pour le faible. Ainsi, les conséquences désastreuses du mal dans la société seront combattues, et les souffrances humaines diminueront graduellement. Les mœurs, les lois, les institutions seront renouvelées; et une carrière indéfinie de progrès en tout genre s'ouvrira devant l'homme nouveau. Le mal de l'intelligence, le mal du cœur, le mal individuel et le mal social trouvent donc dans l'Homme-Dieu, dans Jésus-Christ, leur expiation et leur remède. La mort de Jésus-Christ détruit l'empire de la mort, et la vie sort d'un tombeau. *O mors, ubi est victoria tua*[1]? Dans cette merveilleuse économie de la restauration du monde, la liberté humaine est respectée; l'homme peut reconnaître Jésus-Christ, s'approprier ses mérites; il peut aussi lui refuser son hommage et rejeter le salut qui lui est offert : *Positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum*[2].

Mais tous les effets du sacrifice de l'Homme-Dieu ne seront parfaitement réalisés qu'à la fin des temps; jusque-là l'ivraie et le bon grain seront mêlés dans le champ de la vie. Lorsque Dieu aura créé un ciel nouveau et une terre nouvelle, alors s'opérera la séparation définitive du bien et du mal; et tous les mystères seront pleinement accomplis.

[1] I Cor. xv, 55. — [2] Luc. ii, 34.

Telle est l'idée que la révélation nous donne des grands mystères de l'incarnation et de la rédemption, qui ne sont que la solution par Dieu même du problème que présente le mal. Dans ces mystères, la sagesse, la justice, la bonté de Dieu brillent d'un éclat plus beau que dans la création première. L'homme ne retrouve pas seulement tout ce qu'il a perdu, mais encore il est élevé à la plus sublime participation; il est associé à la nature divine; le monde et l'homme sont divinisés.

La régénération de l'homme par l'Homme-Dieu demandait une longue préparation. Le mal devait porter ses fruits, et l'homme dégradé ne pouvait être rétabli dans la perfection de son être que progressivement. De là toute l'économie et l'histoire de la religion; les révélations successives faites aux patriarches et à Moïse; le choix d'un peuple qui devait devenir le gardien de la vérité et le dépositaire des promesses; les institutions données à ce peuple, qui toutes se rapportaient à la grande mission qu'il devait remplir; enfin le ministère prophétique chargé de tracer par avance le caractère et l'histoire du Messie, pour le faire reconnaître lorsqu'il paraîtrait dans le monde. Le salut que le Messie devait procurer au monde s'étend aux temps qui ont précédé sa venue comme aux temps qui l'ont suivie; aucun homme, dans quelque temps, dans quelque lieu qu'il ait vécu, n'a été privé des effets de la rédemption; le remède a

toujours été à côté du mal. Ainsi la croix est entre l'ancien monde et le monde nouveau, entre le passé et l'avenir, et leur sert de lien. Si les mystères de l'Homme-Dieu se sont accomplis dans un temps donné, c'est qu'alors les dispositions intellectuelles, morales et sociales, non-seulement du peuple juif, mais encore des principales nations du monde, étaient celles qui convenaient le mieux à la réception du bienfait divin.

L'Homme-Dieu, en quittant la terre, institua l'Église, chargée de continuer son œuvre et d'accompagner l'humanité jusqu'à la fin de sa course. Cette Église est une société divine, régie par un ministère à qui Jésus-Christ a confié la parole de la vérité qui éclaire les esprits, et la grâce qui change les cœurs. Elle est donc sur la terre le foyer de la lumière et de la vie. Dieu l'assiste pour la préserver d'erreur dans son enseignement : sans cette assistance divine, la vérité serait bientôt altérée par les passions humaines, et le bienfait de la révélation deviendrait inutile. Dieu est donc toujours présent à l'Église et par elle à l'humanité tout entière. Il se communique aux hommes, non-seulement par la lumière de la vérité, mais encore par une action intérieure dont l'effet est de purifier, de justifier l'homme et de se l'unir par l'amour. Cette action surnaturelle de Dieu, qui associe véritablement l'homme à la nature divine, n'est que l'extension du mystère de l'Incarnation, et l'application de ses fruits infinis à chaque individu. Ces com-

munications divines sont ordinairement attachées à des symboles sacrés, institués par Jésus-Christ lui-même. Ces symboles sont en harmonie parfaite avec la nature physique et sociale de l'homme, comme avec sa nature morale, et correspondent à tous les besoins de la vie religieuse. Mais le plus grand, le plus divin de ces sacrements est celui qui unit le chrétien à l'essence corporelle de Jésus-Christ et à la divinité elle-même. Cette magnifique union s'opère sous le symbole des substances qui servent de base à l'alimentation de l'homme civilisé et qui lui assimilent la vie universelle. Dégagé pour un moment de l'espace et du temps, de tout ce qui est multiple et variable, transporté par la foi dans le monde invisible, dans la sphère de l'infini, le chrétien entre en possession de Dieu même, et s'assimile, si on ose le dire, la substance divine elle-même. Le vœu de l'amour est accompli, l'espérance est satisfaite; l'homme embrasse sa fin véritable; au delà il n'y a que la claire vision et l'infinie jouissance qui en résulte, il n'y a que le Ciel. Élevée ainsi à la plus sublime des participations et comblée des bienfaits et des caresses de l'amour divin, l'âme fidèle se sent pénétrée par une rosée rafraîchissante qui tempère en elle toutes les ardeurs terrestres. L'amour établit une conformité nécessaire entre celui qui aime et celui qui est aimé; uni à Dieu par l'amour, le chrétien conçoit l'idéal de la perfection, et tend à se rendre conforme au Dieu qui se donne à lui. Les

vertus les plus hautes, les plus difficiles ont donc leur germe dans l'union eucharistique. La charité fraternelle surtout y est commandée de la plus excellente manière; autour du banquet sacré tous les hommes sont frères; ils doivent s'aimer, s'entr'aider, se dévouer les uns aux autres comme des frères.

Pour mériter d'être élevé à une participation aussi sublime et d'en recueillir tous les bienfaits, l'homme doit être purifié. Aussi est-ce au milieu du sacrifice que le chrétien est appelé à la table sainte. Il doit immoler l'orgueil de l'esprit, l'égoïsme du cœur, les sens, toutes les passions mauvaises; il doit s'immoler soi-même avec la victime sainte pour mériter de participer au don de Dieu. Dans le sacrifice eucharistique, Jésus-Christ prêtre et victime renouvelle tous les jours l'immolation du Calvaire qui a été le salut du monde; il s'offre à Dieu avec les fidèles, son corps mystique, pour rendre à l'éternelle majesté l'adoration infinie qui lui est due, expier encore les péchés, et associer chaque fidèle aux résultats de la rédemption.

Le mystère eucharistique, dont nous venons de donner une idée, est l'essence même du culte chrétien, le culte le plus parfait qu'il soit donné de concevoir. Dans cette institution divine se trouvent en effet renfermés le passé, le présent et l'avenir de l'homme; cette institution est l'abrégé des merveilles de Dieu. Le passé de l'humanité se trouve dans l'Eucharistie ; elle en est le monument vivant.

Dans l'histoire, en effet, il n'y a que deux choses, la chute de l'homme et sa régénération par Jésus-Christ. Or, l'Eucharistie n'est que l'extension du mystère de la régénération, qui suppose la dégradation. Le présent se trouve dans l'Eucharistie, puisqu'elle renferme la loi de la vie, l'amour de Dieu et l'amour des hommes. Enfin l'avenir est prophétisé dans l'Eucharistie; elle nous annonce la glorieuse transformation de l'homme en Dieu.

L'Église chrétienne, par ses dogmes, sa morale et ses institutions, est donc véritablement l'institutrice de l'humanité et la bienfaitrice du monde. Elle continue Jésus-Christ, affranchit les hommes de l'empire du mal; dès cette vie, elle les unit à Dieu, et leur montre au-delà du tombeau le terme de la vraie félicité. Sa carrière terrestre est une suite continue de bienfaits, et son histoire n'est que la preuve et la confirmation de sa mission divine.

Après cet exposé de la doctrine catholique, imparfait sans doute, mais que nous croyons fidèle, tout homme de bonne foi pourra-t-il confondre cette doctrine avec les interprétations panthéistiques qu'on nous donne comme sa pure expression? Ne reconnaîtra-t-il pas qu'il y a sur tous les points une opposition tranchée, un antagonisme absolu, et que toute tentative qui a pour but d'identifier le catholicisme et le panthéisme décèle dans son auteur une ignorance déplorable, ou une mauvaise foi insigne?

Quiconque méditera, dans leur ensemble, les vérités que le christianisme nous représente, sera sans doute frappé de la lumière qu'elles jettent sur l'homme, le monde et son auteur; et lorsqu'il réfléchira à tout ce qu'il y a d'erroné et de funeste dans les doctrines opposées, il trouvera que ces vérités portent leurs preuves en elles-mêmes. La divinité du christianisme cependant n'est pas basée uniquement sur l'excellence et la nécessité de sa doctrine; plusieurs autres preuves se joignent à cette preuve, et lui servent d'appui et de complément. Le christianisme, en effet, n'est pas seulement un ensemble d'idées, une philosophie divine; il est aussi un fait divin, un fait établi par toutes les preuves qui servent à constater les faits, un fait qui appartient au domaine de l'histoire et de la critique.

Le fait principal, qui sert de base à tout le christianisme, est la mission divine de Jésus-Christ. Cette mission divine est appuyée non-seulement sur l'excellence de la doctrine, la sainteté de la vie, l'inimitable caractère de Jésus-Christ, mais encore sur des faits historiques et historiquement prouvés. La mission divine de Jésus-Christ une fois reconnue, sa divinité l'est aussi; car il s'est donné pour Dieu, pour Fils de Dieu; il a dit qu'il était égal à son Père, que son Père et lui n'étaient qu'un; et nous ne pouvons refuser le témoignage de celui qui a été autorisé par Dieu même.

Les faits qui établissent que Jésus-Christ était l'envoyé de Dieu, les faits de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection miraculeuse de Jésus-Christ, sont-ils historiquement prouvés? Telle est la question à la solution de laquelle est attachée la divinité du christianisme. Le lecteur ne s'attend pas sans doute que nous la traitions ici avec tout le développement qu'elle exigerait. Notre but est de combattre la funeste disposition d'un grand nombre d'esprits qui leur fait oublier que le christianisme est un fait, que le christianisme repose sur des faits, et qu'il faudrait détruire ces faits avant d'affirmer qu'il n'est qu'une tradition populaire. Cette funeste disposition est due surtout à l'influence des doctrines panthéistiques ; c'est donc pour nous un devoir particulier de la combattre. Nous réduisons à trois faits principaux les preuves historiques du christianisme. Premier fait : L'authenticité des monuments sacrés où se trouvent renfermées la vie et la doctrine de Jésus-Christ. Deuxième fait : L'accomplissement des prophéties anciennes en la personne de Jésus-Christ. Troisième fait : L'irrécusable valeur du témoignage apostolique en faveur de la vie miraculeuse et de la résurrection de Jésus-Christ.

La divinité de Jésus-Christ et du christianisme entraîne nécessairement celle de la religion des Juifs et la mission divine de Moïse.

D'immenses travaux ont été entrepris et exécutés sur ces matières. Depuis l'origine du christianisme

jusqu'à nos jours, ces faits ont été examinés, discutés, approfondis. Les docteurs chrétiens, les plus beaux génies qui aient honoré l'humanité, ont présenté ces faits comme des preuves irrécusables auxquelles tout homme sensé doit son adhésion. Si ces preuves ont été attaquées, elles ont été vigoureusement défendues; on a éclairci toutes les difficultés, répondu à toutes les objections, et le résultat définitif de la discussion a été de mettre dans le plus beau jour la certitude historique du christianisme.

1° *Authenticité.* « Avant d'admettre l'authenticité des livres sacrés, on est en droit d'exiger les mêmes preuves et le même genre de certitude que pour l'authenticité des livres profanes. En revanche, on n'est pas plus en droit, dans le premier cas que dans le second, de se refuser à la force de ces preuves une fois fournies. En bonne logique, la nature du livre n'y change rien. Toutefois nous consentons facilement, à cause de l'importance de la matière, à ce que la multitude et la gravité des conséquences rendent l'examen encore plus sévère quand il s'agit d'écrits sacrés. Les défenseurs des livres saints n'ont pas lieu de redouter les adversaires éclairés et pénétrants, pourvu que ces adversaires soient en même temps impartiaux.

Les preuves demandées sont externes ou internes, ou, ce qui revient au même, *historiques* ou *critiques*. Ces deux grandes classes se subdivisent en beaucoup d'autres.

Les preuves historiques reposent sur le *témoignage*, quand en faveur de l'authenticité d'un livre donné, on cite des témoins instruits, dignes de foi, rapprochés de l'auteur par les temps, les lieux, les circonstances.

Sur l'*autorité*, quand cette authenticité est admise sans contradiction partout et toujours; ou du moins à des époques et dans des lieux suffisamment propres à décider la question.

Sur la *nature des choses*, quand les circonstances donnent une grande vraisemblance à l'hypothèse de l'authenticité, et rendent une erreur impossible ou du moins improbable.

Les preuves critiques reposent tantôt sur une ressemblance de style et d'idées entre le livre qu'on examine et les autres écrits du même auteur; tantôt sur des coïncidences minutieuses entre les faits cités ou supposés et ce que d'autres documents nous apprennent des mœurs et de l'histoire du même temps; tantôt sur l'absence des anachronismes ou des méprises, dont les faussaires n'ont jamais su se garantir; tantôt sur ce ton de candeur et de naturel que l'imposture ne peut pas imiter, sur ces aveux, ces mots naïfs, empreints d'une bonne foi qui porte nécessairement la conviction dans l'esprit des lecteurs.

A ces deux grandes classes de preuves, on peut joindre encore une preuve indirecte, plus décisive et plus rare qu'on ne pense : le petit nombre et la faiblesse des objections.

Il n'est peut-être aucun ouvrage profane ou ancien, qui réunisse toutes ces preuves, au moins à un haut degré. Pour qu'un livre soit reconnu authentique, il suffit qu'il en ait clairement ou décidément quelques-unes, et que les autres, si elles lui manquent, au moins ne prouvent pas contre lui. Mais, quant aux Évangiles, on peut affirmer que leur authenticité repose sur toutes, et c'est malgré l'accord de toutes que quelques hommes s'obstinent encore à douter : singulière persévérance, qui semblerait supposer nécessairement un manque de jugement, de savoir, ou d'impartialité! En effet, si une seule preuve bien positive et bien établie peut, à la rigueur, suffire dans le silence des autres, que sera-ce lorsque toutes viennent à se réunir? Il semblerait impossible, vu la nature des choses, de regarder les Évangiles comme l'ouvrage de l'imposture, quand même aucun ancien document ne leur rendrait témoignage; mais les documents les plus anciens nous les montrent admis partout sans contestation, forts du témoignage des amis et des ennemis de la foi, de l'Orient et de l'Occident, des orthodoxes et des hérétiques, des pères et des interprètes. Toutes les combinaisons, les recherches, les discussions de l'histoire de l'Église, nous ramènent toujours au même fait et au même résultat.

Lorsque ensuite nous passons des preuves historiques aux preuves critiques, nous découvrons tous les jours dans ces livres, avec plus d'évidence, le

[redacted]

sceau de la vérité; je veux dire ces touches de naturel et de sentiment, ces rapports inaperçus entre les faits et le style, auxquels l'homme sensible, impartial et judicieux, ne peut point résister. Lorsqu'enfin nous examinons les objections des adversaires, pour découvrir quels puissants motifs ils peuvent avoir de douter contre tant d'évidence, on ne peut nous montrer que des difficultés insignifiantes, ou de légères obscurités, telles qu'aucun livre n'en est exempt, auxquelles de plus on ne pourrait s'arrêter, sans tomber dans des ténèbres bien plus épaisses et des embarras bien plus graves, que ceux dont on essaie de faire tant de bruit[1]. »

2° *Prophéties*. Une fois l'authenticité du Nouveau Testament reconnue, nous possédons des monuments qui renferment les dépositions des témoins oculaires de la vie de Jésus-Christ. Un des caractères les plus frappants de ces livres est l'accomplissement des prophéties anciennes qu'ils constatent. Les évangélistes mettent, en effet, le plus grand soin à montrer que les principales circonstances de la vie et de la mort de leur maître ont été prédites par les anciens prophètes. Jésus-Christ lui-même invoque ces prophéties, et en appelle à leur témoignage.

[1] Cellerier, de l'*Origine authentique du Nouveau Testament*, pag. 49 à 54. — Il n'entre pas dans notre plan de donner ici plus de développements à cette preuve de l'authenticité ; il faudrait un volume entier pour rapporter les textes et les raisonnements qui en sont le complément nécessaire. Le lecteur, dont nous appelons l'attention, trouvera les documents nécessaires dans Duvoisin, La Luzerne, les *Conférences* de M. Frayssinous, et dans l'excellent discours de M. Cellerier, dont nous avons tiré ce passage.

Il est incontestable que les anciens Juifs possédaient un corps de prophéties, puisqu'ils les ont encore entre les mains, et que c'est d'eux que les chrétiens les reçoivent.

On découvre, dans l'étude des prophéties, un rapport entre la prédiction et l'événement, inexplicable par une cause humaine, et qu'aucune subtilité rabbinique ne parvient à obscurcir. Mais, comme ce détail nous entraînerait trop loin, rappelons du moins la plus claire comme la plus incontestable de toutes les prophéties, celle qui se rapporte à la chute du polythéisme et à la diffusion dans le monde entier de la croyance au vrai Dieu. Chaque page de la Bible contient cette grande promesse. Toutes les nations de la terre étaient plongées dans les ténèbres de l'idolâtrie; ces ténèbres s'épaississaient tous les jours sur l'esprit humain; et dans un coin ignoré de la terre, un petit peuple professait hautement la croyance au Dieu infini, au Dieu esprit, au Dieu unique, au Dieu créateur et maître du monde. Ses ancêtres, ses prophètes et ses docteurs lui promettaient qu'il serait un jour l'instrument du salut universel, qu'il détruirait les idoles des nations, et que le monde lui devrait le bienfait de la connaissance de Dieu. Tous les patriarches, tous les prophètes ont parlé de cette haute mission, et annoncé la ruine du polythéisme. D'après leurs oracles, le salut doit partir de Sion; tous les peuples du monde doivent emprunter à Jérusalem le culte véritable de Dieu.

Si ces prédictions sont incontestables, leur accomplissement est un fait qu'on ne peut nier. Les cultes polythéistes, les anciens systèmes religieux, l'ancienne philosophie et le vieux rationalisme, succombant tous sous les coups de douze pêcheurs de Génézareth, le monde ramené au vrai Dieu et renouvelé par leur prédication, tels sont les faits qu'on ne peut pas même essayer de mettre en doute, et qui justifient pleinement les prédictions de l'Ancien Testament.

3° *Témoignage apostolique.* Les auteurs de cette immense et inouïe révolution, les pères de la civilisation moderne se présentent au monde comme les disciples d'un homme qu'ils disent être le Messie promis à leurs pères, le Dieu avec nous, le Dieu-Homme. Ils publient sa doctrine, racontent sa vie, ses vertus, ses miracles, sa mort et sa résurrection. Il n'y a pas d'autre nom, disent-ils, dans le ciel et sur la terre, à qui le salut soit attaché. Les faits qu'ils attestent, ils les ont vus de leurs yeux, touchés de leurs mains; pendant trois ans ils ont vécu dans l'intimité de leur divin maître; pendant quarante jours ils ont conversé avec lui après sa résurrection. Ces faits sont du ressort des sens; ils sont notoires et publics : les témoins ont soin de citer les lieux, le temps, les noms des personnes.

Leurs écrits portent l'inimitable caractère de l'originalité, du naturel et de la sincérité la plus parfaite. Ces hommes sont simples et candides; ils ne se mon-

trent animés d'aucune passion humaine; ils rapportent, avec une candeur parfaite, leurs erreurs et leurs fautes. Ils quittent tout ce qu'ils possèdent pour rendre témoignage à leur divin maître, et s'exposent à l'ignominie, aux persécutions, à une mort certaine. Ils prêchent la plus haute doctrine, la plus pure morale, et la soutiennent par l'exemple de toutes les vertus. La moindre tache ne dépare pas le caractère moral de ces hommes inexplicables. La plus difficile, la plus incroyable des entreprises est tentée et accomplie par eux. Le monde quitte ses erreurs, ses préjugés, ses habitudes, ses vices; le monde se fait chrétien, il devient disciple de quelques pêcheurs de Galilée. Non, ces hommes n'étaient point des enthousiastes, des fanatiques qui prenaient leurs visions pour des réalités. Le calme parfait de leur caractère, la sublimité, la profondeur de leur raison, comme la nature des faits qu'ils attestent, repoussent cette hypothèse. Non, ces hommes n'étaient point des imposteurs. Si le plus beau caractère moral qui ait honoré l'humanité n'était pas une garantie de sincérité, l'absurdité et l'impossibilité de cette imposture en fait assez justice. Quel intérêt pouvaient-ils avoir à tromper le monde, eux qui sacrifiaient leur vie pour le convaincre! Et le monde, les sages et les savants, les puissants du siècle se seraient-ils laissé prendre à ce piége grossier? Se seraient-ils exposés à une mort certaine sans un examen profond de la doctrine nouvelle et de ses preuves; et comment une invention insou-

[redacted]

tenable, comme on est forcé de la supposer, aurait-elle trouvé un seul adhérent? D'ailleurs, les faits de Jésus-Christ, ses miracles mêmes n'ont-ils pas été formellement reconnus et avoués par les Juifs, les païens, les philosophes?

Ouvrez les livres saints, lisez nos saints Évangiles, méditez les discours et les actions de Jésus, où se révèle une doctrine inexplicable si elle n'est divine; étudiez ce caractère si au-dessus de toutes les conceptions humaines; y a-t-il là quelques traces de judaïsme, d'orientalisme ou d'hellénisme? tout n'est-il pas parfaitement un, unique, divin? Écoutez les simples récits des amis de Jésus; approfondissez ces caractères inimitables; jamais faussaire eût-il pu les imaginer? Transportez-vous dans les temps, dans les lieux, dans le monde d'alors; tout concorde, tout s'harmonise; vous ne trouverez pas la plus légère dissonance.

Tels sont les caractères généraux des faits et des témoignages sur lesquels repose le christianisme. Que le lecteur les médite, et il se convaincra que si ces faits ne sont pas certains, que si cette histoire n'est pas certaine, il n'y a pas d'histoire possible : la certitude morale croule et s'abîme.

Qu'oppose-t-on à ces preuves évidentes? Des objections fondées sur des méprises qu'on prétend découvrir dans ces livres. On ne peut renverser les preuves positives fournies par la critique sacrée. Mais parce qu'un évangéliste rapporte une circon-

stance d'un fait omise par un autre, on se croira fondé à prétendre qu'ils se contredisent. L'un d'eux paraît n'avoir pas exactement suivi l'ordre chronologique dans sa narration, on l'accusera de fraude et de mensonge. Les faits miraculeux ne sont, pour un certain nombre de philosophes, que des faits naturels embellis par l'imagination populaire. Entrés dans cette route, ils entassent les hypothèses les plus arbitraires, souvent les plus ridicules pour expliquer les miracles. Dégoûtés de ces hypothèses, d'autres philosophes ont imaginé celle des mythes. A leurs yeux, les personnages et les faits se métamorphosent en idées pures, en systèmes métaphysiques; les récits bibliques et évangéliques ne sont que des allégories qui couvrent des enseignements assez vulgaires : chacun y trouve ce qu'il lui plaît. Ces théories sont appuyées sur des principes *à priori*, et des systèmes métaphysiques très-contestables, très-contestés, et dont on part comme de la vérité absolue. On impose les systèmes aux faits; on fait violence aux faits pour les faire cadrer avec les systèmes. Quant aux preuves positives qui établissent invinciblement les faits qu'on veut détruire, on n'y touche pas, on n'essaie pas de les combattre; le dédain et le silence sont l'unique réponse qu'on leur oppose. C'est ainsi qu'on traite l'histoire, les faits les mieux constatés, et qui ont eu dans le monde les plus vastes résultats. Mais alors le christianisme est la plus inexplicable des

énigmes, et on peut défier hautement ces philosophes de l'expliquer jamais[1].

Le christianisme, que nous avons considéré comme philosophie divine et comme fait divin, est encore une société divine et la première des institutions sociales. Dans le christianisme se trouve la véritable société, la société spirituelle, la société des intelligences. Sans la révélation, la parole et la tradition, l'homme est inexplicable : c'est un point que nous croyons établi de la manière la plus complète et que nous regardons comme incontestable. Mais la révélation, la parole et la tradition impliquent la nécessité de la société et ne peuvent se concevoir que dans la société. La société spirituelle est donc aussi ancienne que l'homme ; la société spirituelle a donc pour auteur le créateur même de l'homme ; la société spirituelle est donc une institution divine. Si elle est divine, elle doit porter le sceau et le caractère divin. Cette société ne peut se concevoir sans des doctrines communes et traditionnelles, qui lui servent de lien, sans un pouvoir qui la constitue. Les éléments constitutifs de la société spirituelle seront donc les doctrines et le pouvoir, et si la société spirituelle, venant de Dieu, doit porter un caractère divin, ce caractère doit se

[1] Pour compléter la preuve historique et la preuve tirée des prophéties, lisez ou consultez : 1° *Dissertation sur les prophéties*, par la Luzerne ; 2° *Dissertations sur la religion*, par le même ; 3° *Conférences de* Frayssinous ; 4° *Traité de la religion*, par Bergier.

Les apologistes anglais et allemands, Sherlock, Paley, Michaelis, Jahn, Hug, Holsausen peuvent aussi être consultés avec le plus grand fruit, mais plusieurs doivent l'être avec précaution.

retrouver également dans les doctrines et le pouvoir qui lui servent de base. Dieu est l'être absolu, immuable, éternel, infini; la vérité qui vient de lui, qui est lui, et qu'il manifeste aux hommes, doit être parfaitement une et immuable, perpétuelle et universelle ; elle doit enfin procurer aux hommes la perfection de leur nature. Donc, s'il y a sur la terre une société divine, cette société, on peut l'affirmer hardiment, et dans ses doctrines, expression de la vérité, et dans son pouvoir, ministre de la vérité, devra être une, perpétuelle, universelle et sainte. Or, il est facile de se convaincre que ces caractères appartiennent au christianisme catholique, et n'appartiennent qu'à lui. L'unité lui appartient. En effet, le christianisme est un tout parfaitement harmonique; toutes ses parties sont liées, c'est une chaîne qu'on ne peut rompre. Tous les dogmes, toutes les institutions chrétiennes ne sont que des développements de la notion même de Dieu. Cette notion admise, il est impossible de se refuser aux conséquences que le christianisme en déduit avec une invincible logique. Mais cette unité profonde et cachée dans les racines du dogme, se montre au dehors par une unité sensible et extérieure; je veux parler de l'immutabilité et de l'invariabilité de la doctrine chrétienne. Les dogmes n'ont jamais changé ; aux grandes époques des révélations divines, des vérités nouvelles sont venues s'ajouter aux vérités anciennes; mais loin de les détruire, elles n'ont fait que les confirmer et les développer. Le

rapport parfait de l'ancien et du Nouveau Testament, l'immutabilité du symbole catholique sont des preuves irrécusables de cette parfaite unité.

La perpétuité appartient au christianisme. Cette religion divine nous ouvre un livre où sont renfermées les annales certaines du genre humain et l'origine des choses. Là, nous voyons notre religion aussi ancienne que le monde, et commençant avec l'homme. L'histoire se suit sans interruption; un enchaînement d'événements, de faits, de personnages, patriarches, grands-prêtres, papes, nous découvre une suite historique prodigieuse et qui embrasse tous les siècles. Il est vrai que cette société a existé en des états divers; d'abord à l'état domestique ou patriarcal; ensuite à l'état national; enfin à l'état universel. Mais ce progrès est dans la nature des choses; et dans ces divers états, tous les éléments constitutifs de la société spirituelle se rencontrent, et sont développés au degré convenable au temps.

L'universalité appartient au christianisme. La première révélation s'est adressée à tous les hommes; elle était faite pour tous. Des traces évidentes de ces vérités primitives se rencontrent dans les traditions altérées des peuples; tout ce qu'elles ont de commun, de vraiment universel n'est qu'un fragment de cette révélation première. La révélation mosaïque n'était qu'une préparation à la révélation chrétienne éminemment universelle. En effet, cette révélation ne connaît aucune limite de lieux,

de climats, de mœurs, de nationalités. Le christianisme veut faire de tous les peuples une seule famille sous la paternité de Dieu.

La sainteté appartient au christianisme. Les bienfaits infinis qu'il a répandus sur le monde et qu'il serait superflu d'énumérer, tous les progrès dont il est la source inépuisable, le perfectionnement individuel et social qui ne s'obtiennent que par lui, tels sont ses titres à la reconnaissance éternelle des hommes; telles sont les preuves effectives de sa céleste origine.

Qu'on jette maintenant un coup d'œil sur les religions anciennes, les religions orientales, le mahométisme, les sectes séparées de l'Église catholique; qu'on examine les écoles et les doctrines philosophiques, et qu'on exige de toutes ces sociétés les mêmes preuves, les mêmes caractères de divinité. Au lieu de l'unité, nous trouvons des contradictions, des variations interminables; aucune suite historique certaine, tout est borné, local, individuel même. Parmi ces doctrines, les unes abrutissent les hommes, les tiennent dans une perpétuelle enfance; les autres, niant la vérité et la vertu, ne donnent aux hommes d'autre loi que l'intérêt, d'autre but que le plaisir. Tels sont les caractères des œuvres de l'homme opposés en tout aux caractères que Dieu sait donner aux siennes. Ces caractères extérieurs de la vérité sont des faits palpables, aisés à vérifier, et forment l'autorité de la religion, la plus haute qui soit sur la terre.

Cette autorité devient la règle de la raison individuelle, la base de la certitude humaine dans les choses divines. Sans elle, l'individualisme n'a pas de remède, et la raison va s'éteindre dans le scepticisme ou le panthéisme.

La religion, comme institution sociale, se montre donc en harmonie parfaite avec la nature humaine; et le plan qu'elle nous présente est trop vaste, trop bien lié, trop harmonieux pour qu'il soit un simple produit de la raison de l'homme.

La religion, en nous expliquant la nature de l'homme, doit nous donner la loi de son développement historique, les vrais principes de la philosophie de l'histoire, la véritable théorie des progrès de l'humanité. Le christianisme, en effet, ne condamne pas l'homme et la société à l'immobilité. Il pose au contraire devant eux le type de toute perfection ; et il fait à ses disciples un commandement formel de se rapprocher sans cesse, par des progrès continuels, de cet idéal : « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait. » L'homme primitif était, dans son ordre, la vive et pure image de la perfection souveraine. Son intelligence était éclairée des plus hautes lumières; son amour embrassait le souverain bien; dominateur de la nature, il jouissait de ses dons sans lui être asservi; en un mot, il était parfait et heureux. Par sa chute l'homme se précipita dans un abîme de misères; l'harmonie de son être fut brisée, et

le mal régna sur la terre. Tout le progrès humain consiste à faire passer l'homme de l'animalité, où il s'est plongé par sa chute, à une vie d'intelligence, de justice, de liberté; à rétablir en lui l'image divine souillée par le mal. Sous l'action réparatrice de la grâce divine, l'humanité s'élève par degrés vers le type de perfection qui lui est montré, et se transfigure. Toujours une et immuable, la vérité divine a son aurore et son midi; la révélation primitive a été développée et étendue par les révélations postérieures. L'homme s'améliore à mesure qu'il s'éclaire; mais le concours de sa liberté et de son activité est une des conditions de son perfectionnement. Trop souvent par le déni de cette coopération nécessaire, l'homme a le triste pouvoir de suspendre l'exécution des plans providentiels, et d'interrompre la marche progressive de l'humanité. Toutes les institutions sociales suivent la progression de l'intelligence et de la moralité. Elles se développent et s'élargissent. La famille devient la cité; la cité donne naissance à la nation, qui tend elle-même à l'association universelle. Le pouvoir s'assied d'après des rapports plus naturels et plus légitimes. Le culte se spiritualise jusqu'à ce qu'il soit tout à fait digne du Dieu qu'il veut honorer. Les sciences et les arts se perfectionnent aussi avec l'homme, et le rétablissent peu à peu dans l'empire qu'il devait exercer sur la nature. Les diverses phases de ces dévelop-

pements constituent les âges divers de l'humanité. Elle grandit toujours pour s'élever à la hauteur de la mission que la Providence lui assigne.

La révélation chrétienne a été la dernière et la plus parfaite de toutes, celle qui développe pleinement l'être humain, et pourvoit l'homme de tout ce qui lui est nécessaire pour arriver à ses fins. Il n'est pas donné de rien concevoir de plus parfait que les doctrines, les exemples, les institutions de l'Homme-Dieu. Pour les nations chrétiennes, le progrès consiste à appliquer, dans tous les ordres des développements humains, les principes et les lois évangéliques. Mais cette application n'est vraiment féconde que lorsque l'individu possède lui-même toute la perfection qu'il veut donner à son œuvre. Jésus-Christ et les Apôtres ont prêché avant tout le salut individuel, parce qu'ils savaient bien que l'homme fait toujours la société à son image. Aussi le christianisme, qui ne paraît s'occuper que de l'individu et de la vie future, a été la source de tous les vrais progrès de la civilisation dans le passé, et prépare des merveilles pour l'avenir, s les peuples lui sont fidèles. Lui seul peut régénérer une science hébétée par le matérialisme, donner aux arts une inspiration nouvelle, fonder d'une manière durable le règne de la liberté, diriger l'industrie dans des voies vraiment utiles, et procurer aux peuples le bien-être matériel, sans compromettre la dignité de notre nature, sans dégrader l'âme humaine. Par le christianisme seul le progrès est

donc intelligible, puisque lui seul en pose la base et la mesure; puisque lui seul peut donner le lien d'harmonie entre la vérité éternelle et immuable et les faits successifs et variables de l'histoire.

Hors de ces principes, le progrès, comme nous l'avons vu, n'est qu'un changement sans valeur, sans but, et sans terme.

Outre le développement divin de l'humanité, il y a aussi un développement humain, mais qui se trouve aussi sous la direction de la Providence. L'esprit humain, quoique altéré, n'est pas absolument mauvais; l'activité humaine, dans l'ordre naturel, enfante des œuvres utiles, amène des progrès réels. Chaque peuple joue un rôle sur la scène historique, et accomplit une mission terrestre. Cette mission est fondée sur son génie, qui s'inspire lui-même de sa religion, et se réfléchit dans sa poésie, ses arts et ses institutions. Ce développement, quoique mêlé d'erreur et de vérité, de mal et de bien, a sa grandeur et ses avantages; il entre dans le plan général de la Providence. Mais il doit être jugé d'après les principes supérieurs qui nous découvrent la vraie nature des êtres, et la loi de l'humanité. Le catholicisme n'exclut donc rien; il met tout à sa place. Il applaudit à toutes les recherches qu'on entreprend sur le caractère et le génie de chaque peuple, les religions, les philosophies, les littératures diverses. Il veut qu'on tienne compte des influences des lieux et des climats. Ainsi, à côté de l'action de Dieu, apparaît sur la

scène de ce monde l'action de l'homme, mais subordonnée et dépendante.

Dans le détail de la vie, et dans les rapports avec les individus, le christianisme montre la même intelligence de l'harmonie qui existe entre les lois immuables et nécessaires qu'il nous révèle, et les exigences de faits et des besoins terrestres. Il sait accorder à l'homme ce qui est juste et légitime; il sait tenir compte des circonstances extérieures qui l'environnent, sans jamais cesser de l'exciter à la haute perfection, qu'il lui montre comme son terme. Ainsi il procure à l'homme toute la somme de bonheur qu'il peut porter ici-bas, et le guide dans la route qui doit le mener à l'accomplissement de ses destinées éternelles.

Résumons en peu de mots tout ce chapitre : le christianisme catholique, comme système d'idées et de lois, comme philosophie divine, nous explique Dieu, l'homme et le monde, et se sépare par un intervalle infini de la plus dangereuse de toutes les erreurs, de celle qui résume et absorbe toutes les autres, du panthéisme. Comme fait, il est invinciblement prouvé et peut défier la critique de renverser les bases sur lesquelles il s'appuie. Comme société et institution sociale, il porte tous les caractères des choses divines, il est la véritable source de tous les progrès réels accomplis par l'humanité dans le passé, et c'est à lui qu'il appartient de diriger son avenir. Enfin il explique l'histoire et nous donne les principes par lesquels nous

pouvons juger tous les grands faits historiques.

La science et l'expérience n'ont rien à lui opposer de constant et de concluant; et s'il reste des obscurités et des difficultés, elles tiennent aux bornes de notre raison. Nous ne sommes point dans la région de la lumière parfaite, mais nous marchons vers elle. Qu'il nous suffise de bénir et d'adorer le rayon de ses splendeurs infinies qu'elle nous laisse entrevoir.

CHAPITRE VIII.

DES OBJECTIONS NOUVELLES CONTRE LE CATHOLICISME

Caractères généraux de la controverse nouvelle; les objections nouvelles proviennent du panthéisme. — Appréciation générale du christianisme, par M. Pierre Leroux.

I. Objections historiques : 1° Origine du christianisme ; 2° son établissement ; 3° Son développement : 4° Constitution de l'Église : 5° Sacrements.

II. Objections métaphysiques, morales et politiques : 1° Essence de la religion : 2° Mystères, Trinité, Création : 3° le mal ; la loi morale ; le bonheur : 4° Avenir du christianisme : 5° l'état des élus : l'éternité des peines : les moyens de salut.

Idée générale de la religion d'après M. Leroux : ses conséquences.

L'incrédulité moderne, à sa naissance, se montra animée d'une haine furieuse et aveugle contre le christianisme. Dirigées par cette haine, ses attaques furent caractérisées par une violence, une injustice inouïes. La philosophie, les sciences et les lettres formèrent une ligue contre le christianisme : une

guerre à mort lui fut déclarée; ses dogmes, son histoire, furent défigurés. Contre la religion, toute arme devint légitime : le mensonge, la calomnie, le persifflage firent très-souvent tous les frais de ces luttes passionnées. La haine qui transportait le philosophisme lui tenait lieu de foi en son œuvre; et cette foi le faisait vivre. Mais ce paroxisme de l'orgueil et de la haine ne pouvait durer longtemps. Une profonde léthargie, une indifférence voisine de la mort devaient succéder à ces violents accès. Alors l'intelligence s'affaissa; elle devint incapable de comprendre le christianisme, impuissante à le haïr; tout bruit de controverse s'éteignit; pour quelque temps, le silence et la paix des tombeaux voulurent s'établir dans l'arène philosophique abandonnée.

Mais cet état, aussi contraire aux lois de notre nature que celui auquel il succédait, ne pouvait durer non plus. L'homme a bientôt épuisé la vie matérielle et dépassé le cercle étroit que le sensualisme voudrait tracer autour de son activité.

Nous avons vu dans cet ouvrage comment le rationalisme de notre époque a été conduit à renouveler le panthéisme. Le panthéisme une fois établi tend nécessairement à l'explication universelle des choses. Sa grande prétention de nos jours, comme dans tous les temps, est de remplacer le christianisme, de l'absorber dans son unité. De là une lutte nouvelle, une nouvelle controverse.

Pour arriver à leur but, les philosophes pan-

théistes s'efforcent d'établir l'origine humaine du christianisme, de constater l'élaboration successive par laquelle la pensée humaine a enfanté ses dogmes, ses institutions; enfin, les lacunes, les erreurs qu'il présente, et qui le rendent aujourd'hui impuissant et inhabile à conduire l'humanité. Le christianisme, pour eux, n'est pas faux de tout point, comme il l'était pour leurs prédécesseurs. Sous l'écorce de ses dogmes se cachent les plus hautes vérités; il a été nécessaire dans son temps; il a servi puissamment la cause de l'humanité. La colère et la violence sont donc bannies des controverses modernes; un faux semblant de justice, des apparences d'impartialité s'y montrent même.

Tels sont les caractères généraux de la lutte nouvelle qui s'est engagée de nos jours, à laquelle on ne peut rien comparer dans l'histoire. L'Allemagne et la France sont les deux principaux théâtres de cette polémique. Saturé de métaphysique panthéistique, l'esprit germanique s'est fait un besoin impérieux de théories *à priori* en toutes choses. Alors les faits, l'histoire ont été méconnus, et systématiquement niés; les hypothèses les plus arbitraires, les plus contradictoires même ont été mises à leur place. Les livres, les faits, les dogmes du christianisme, l'histoire de l'Église ont été attaqués d'après ces points de vue nouveaux. Le même esprit s'est développé en France, mais en conservant la netteté, la précision, le sens des réalités qui caractérisent le génie français.

M. Pierre Leroux nous paraît résumer, pour la France, la nouvelle controverse. Dans divers articles de son *Encyclopédie nouvelle*, il a voulu rajeunir toutes les objections des Protestants, des Sociniens, des déistes de toute espèce contre le christianisme ; il a ajouté à toutes ces vieilles objections, celles qui découlent de l'état actuel de l'esprit humain soumis à l'influence des doctrines panthéistiques.

Ces articles épars dans l'*Encyclopédie nouvelle* forment un ensemble lié, et une suite d'attaques contre l'histoire du christianisme, son culte et ses dogmes. Nous nous sommes efforcé de saisir la suite de la pensée de cet écrivain, pensée qu'il expose dans son *Encyclopédie* sans autre méthode que celle de l'ordre alphabétique ; et quoique cette publication ne soit pas terminée, elle est assez avancée pour nous fournir un ensemble suffisant. Dans tous ses travaux, M. Leroux suppose la théorie métaphysique que nous avons déjà exposée et qui n'est qu'un panthéisme mitigé[1]. Que le lecteur ne perde jamais de vue la remarque que nous faisons ici : il peut déjà présumer que M. Leroux, placé dans un jour faux et trompeur, ne doit se faire des objets qu'il considère que des idées erronées.

Aux yeux de M. Pierre Leroux, le christianisme n'est qu'un produit naturel, un développement né-

[1] *Voyez* chapitre II.

cessaire de l'intelligence humaine; et comme tout développement particulier est nécessairement incomplet, le christianisme ne renferme pas la vérité complète, et présente d'immenses lacunes. On ne peut donc voir en lui qu'une secte de la religion véritable, une forme passagère que la pensée humaine a revêtue pour l'échanger un jour contre une forme nouvelle. De plus, le sens idéal, le sens profond du christianisme s'est perdu et matérialisé dans une mythologie nouvelle, substituée à la philosophie première des fondateurs de cette religion. Ce sens sublime est aujourd'hui méconnu; les institutions se sont dégradées; de grandes erreurs se sont glissées dans le dogme; et la constitution sacerdotale est devenue un pur instrument de despotisme. L'influence délétère de ces causes diverses a corrompu entièrement le christianisme, désormais impuissant à conduire l'humanité. Cette religion a donc fait son temps et rempli sa mission. Le moment est arrivé où une religion nouvelle surgira des efforts combinés de toutes les facultés humaines développées par la civilisation moderne. Telle est la conception fondamentale de M. Leroux, qui s'applique à démontrer chacune des propositions que nous venons d'énoncer.

Objections historiques.

1° Origine du christianisme.

Dans l'ordre logique, la première question qui se

présente est celle de l'origine même du christianisme. Le christianisme a-t-il été une innovation réelle, a-t-il donné aux hommes des idées nouvelles, des principes nouveaux? Peut-on le nier en face de l'immense révolution que le christianisme a produite dans le monde, des changements qu'il a introduits dans la philosophie, dans les lois, dans les mœurs, dans les institutions des peuples? Cette révolution serait un effet sans cause, si le christianisme n'avait rien ajouté aux croyances antérieures, s'il n'avait été qu'une pâle traduction de l'orientalisme ou du platonisme. Cependant M. Pierre Leroux veut que le christianisme n'ait été qu'un mélange des doctrines orientales et des philosophies platonicienne et stoïcienne. Il veut prouver que les dogmes du christianisme étaient connus avant le christianisme, et faisaient partie de la religion universelle.

Avant d'examiner cette assertion, nous avons une remarque importante à faire. Serait-il constant que plusieurs dogmes du christianisme se retrouvent dans les traditions antiques des peuples, et que plusieurs philosophes, à l'aide de ces traditions, ont pu se former des doctrines plus rapprochées de la vérité et du christianisme que les opinions du vulgaire, il n'y aurait rien dans ce fait de contraire à la divinité de la religion chrétienne. Bien loin de là, un de ses principaux enseignements se trouverait confirmé par l'existence de ces dogmes divins. Le christianisme nous apprend, en effet, qu'une

révélation divine fut faite au premier homme et ensuite aux pieux patriarches, pères des races humaines; que cette révélation renfermait toutes les vérités nécessaires à ces temps et constituait un véritable christianisme primitif. Cette révélation primitive est la source de tout ce qu'il y a d'universel et de vrai dans les traditions générales et dans les philosophies des divers peuples. Par l'effet des passions humaines, ces vérités primitives se sont peu à peu obscurcies dans l'intelligence des anciens peuples; et d'immenses erreurs ont pris la place de ces vérités. La lumière de la révélation a donc été presque éteinte par les erreurs populaires et par les fausses théories philosophiques. Ce sont ces erreurs que le christianisme est venu dissiper; il a voulu ramener les hommes aux vérités anciennes, et a ajouté aux vérités anciennes les vérités nouvelles nécessaires au développement des desseins divins et des destinées de l'humanité. Le christianisme avait donc ses racines dans le passé, mais dans un passé divin; il dérivait directement de la révélation patriarcale et mosaïque, et ramenait au foyer de la révélation primitive toutes les vérités éparses et flottantes dans les traditions des peuples, vérités qu'il regardait à bon droit comme sa propriété. C'est dans ce sens que les Pères et les apologistes modernes ont invoqué les vieilles traditions et les vérités répandues dans les écrits des philosophes. Mais, d'un autre côté, ils ont établi que ces vérités avaient été oubliées, défigurées, et que des erreurs

funestes et des superstitions grossières avaient pris la place des traditions divines. L'hypothèse que nous émettons ici, qui est celle de la généralité des apologistes, semblait mériter un examen de la part de M. Pierre Leroux; elle lève bien des difficultés et sape la base de plusieurs arguments. On veut que plusieurs dogmes du christianisme existassent dans les anciennes traditions et chez plusieurs philosophes : nous n'avons aucun intérêt à le contester. La question, entre nous, est de savoir si de funestes superstitions n'avaient pas été substituées pour les masses aux vérités anciennes ; la question est de savoir si le petit nombre même de philosophes qui possédaient quelques vérités ne les altéraient pas par le mélange impur de graves erreurs ; la question, enfin, est de savoir si le christianisme n'a pas ajouté des vérités entièrement nouvelles aux vérités anciennes.

La question posée, entrons dans l'examen du système et des preuves de M. Leroux [1]. Cet écrivain commence par avancer que l'unité et l'infinité de Dieu étaient connues des poètes et des philosophes grecs, et, à l'appui de sa thèse, il cite plusieurs passages de ces poètes et de ces philosophes. Mais, comme il fait dériver la théologie et la philosophie grecques des Égyptiens et des Indiens, nous croyons qu'il est nécessaire de se faire une juste idée des croyances de ces anciens peuples, pour pé-

[1] Article *Christianisme*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*.

nétrer le véritable sens des doctrines grecques. Or, de l'aveu de M. Pierre Leroux lui-même, le panthéisme, ou le système de l'émanation, fait le fond des croyances indiennes. « Toute la théologie indienne, dit-il, est fondée sur ce principe de l'être universel, cause de toutes les manifestations particulières, les comprenant toutes et les réalisant toutes dans son unité infinie [1].» Le lecteur voudra bien se rappeler ici les preuves par lesquelles nous avons établi que le système de l'émanation et le panthéisme étaient l'essence de la théologie orientale, et surtout de la théologie des Indiens et des Égyptiens. Ce point est généralement reconnu par les savants. Qu'il se trouve dans le Code de Manou, dans les Védas des passages susceptibles d'un meilleur sens, nous ne voulons pas le nier. Ces débris attestent l'antériorité de la révélation divine et témoignent des profondes altérations que l'imagination égarée des peuples a fait subir aux dogmes primitifs. Mais il n'en est pas moins certain que ce qui prédomine dans les doctrines orientales, ce qui en fait la base, ce qui nous explique la religion, la philosophie, les mœurs de ces peuples, c'est évidemment le système de l'émanation.

Au défaut d'autres preuves, une induction légitime nous conduirait à une interprétation des doctrines grecques dans le sens des doctrines dont elles provenaient, dont elles n'étaient que la filiation et

[1] Article *Christianisme*.

le prolongement. Sans aucune discussion de textes, nous serions donc autorisé à ne voir dans la théologie primitive des Grecs, dans la doctrine des mystères que l'ancien système de l'émanation. Les savants conviennent aussi de ce point ; et M. Pierre Leroux a trop de science et de bonne foi pour voir autre chose que l'émanation dans le passage célèbre d'Orphée qu'il cite : « Non, rien n'est en dehors de l'être infini de Jupiter.» La remarque que nous avons faite sur les passages des livres indiens qui présentent un sens plus pur, s'applique également aux vers des poètes grecs, où semble se trouver une notion plus vraie de la divinité.

En ce qui touche les philosophes, la question ne présente pas de difficultés bien sérieuses ; il est incontestable que s'ils ont eu de hautes notions de la divinité, ils y ont mêlé de graves erreurs. Les premiers philosophes de la Grèce étaient matérialistes, et faisaient Dieu corporel ; les Pythagoriciens partaient de l'émanation ; les métaphysiciens d'Élée n'aboutirent qu'à un idéalisme panthéistique. Platon lui-même, le plus sage et le plus sublime de tous, n'a-t-il pas admis un véritable dualisme, n'a-t-il pas admis l'éternité de la matière? N'a-t-on pas disputé sur l'athéisme d'Aristote?

Quel est donc le spectacle que nous présente l'ancien monde par rapport à la plus nécessaire des croyances? Le peuple, c'est-à-dire l'immense majorité des hommes, est en proie aux plus funestes égarements ; pour lui, l'unité divine est brisée en

une infinité de divinités absurdes et souvent immorales. Les corporations sacerdotales, du moins dans la haute antiquité, possèdent des notions plus élevées; mais ces notions ne tardent pas à se corrompre et engendrent des systèmes qui ne sont que la justification philosophique des erreurs du vulgaire. Les philosophes, à l'aide des débris des dogmes primitifs qui surnageaient au milieu du naufrage de la vérité, et par les efforts louables de leur raison, parviennent à ressaisir quelques vérités précieuses; mais ces vérités, ils les présentent d'une manière problématique, les affaiblissent par leurs doutes et leurs discussions, et les défigurent par un alliage impur d'erreurs fondamentales. Telle est en réalité la scène intellectuelle que nous offrent les nations anciennes.

Qu'il y a loin du polythéisme adopté par les peuples, qu'il y a loin du système de l'émanation et du panthéisme professés par les prêtres et les savants, qu'il y a loin des doutes et des erreurs enseignés par les philosophes au dogme de l'unité et de l'infinité de Dieu, au dogme de la création, conservés par la tradition divine?

M. Pierre Leroux reconnaît lui-même cette différence, puisqu'il en fait un reproche au christianisme, qu'il accuse de n'avoir pas adoré dans le monde le *corps vivant de l'Éternel*[1]. La bonne foi ne semblerait-elle pas demander qu'on reconnût du

[1] *Voyez* article *Christianisme*.

moins que le christianisme n'avait pas, sur l'unité et l'infinité de Dieu, le monde et la création, les idées des anciens. Puisque la vérité était dans les doctrines brahminiques, et l'erreur dans les doctrines juives et chrétiennes, ces doctrines du moins n'étaient pas identiques. Mais que devient alors l'argument de M. Leroux qui veut établir que le dogme chrétien de l'unité et de l'infinité de Dieu était universellement connu avant le christianisme?

Ce point essentiel éclairci sert à en éclaircir plusieurs autres. On voit tout de suite ce que devait être dans une théologie basée sur l'émanation la doctrine du Verbe divin et de la Trinité; et quel intervalle sépare cette doctrine de la doctrine chrétienne. Le Verbe ne pouvait être dans ces systèmes la connaissance que Dieu a de lui-même; la Trinité ne pouvait être la vie parfaite, la société divine que Dieu trouve en lui-même, trois personnes éternelles et incréées subsistant dans l'unité divine. Aussi, dans le passage de la cosmogonie de Manou cité par M. Pierre Leroux pour établir que les Indiens connaissaient le Verbe divin, on ne peut voir que l'émanation. « Ce monde était plongé dans l'obscurité, imperceptible, dépourvu de tout attribut distinctif, ne pouvant ni être découvert par le raisonnement, ni être révélé, il semblait entièrement livré au sommeil. Alors le Seigneur existant par lui-même et qui n'est pas à la portée des sens externes, rendant perceptible ce monde, avec les cinq éléments et les autres principes, resplendissant de l'éclat le plus

beau, parut et dissipa l'obscurité. Celui que l'esprit seul peut percevoir, qui échappe aux organes des sens, qui est sans parties visibles, éternel, l'âme de tous les êtres, que nul ne peut comprendre, déploya sa propre splendeur. Ayant résolu dans *sa pensée de faire émaner de sa substance les diverses créatures*, il produisit d'abord les eaux, dans lesquelles il déposa un germe. Ce germe devint un œuf brillant comme l'or, aussi éclatant que l'astre aux mille rayons, et dans lequel l'*Être suprême naquit lui-même* en Brahma, l'aïeul *de tous les êtres*. Les eaux ont été appelées *Naras*, parce quelles étaient la production de Nara, l'esprit divin; les eaux ayant été le premier lieu du mouvement (Ayana) de Nara, il a été en conséquence nommé Narayana (celui qui se meut sur les eaux)... [1] »

Nous ne nions pas qu'il n'existe des rapports entre cette cosmogonie et celle de Moïse, où il est dit que l'esprit de Dieu était porté sur les eaux; *spiritus Dei ferebatur super aquas*. Mais ce rapport suffit-il pour établir l'identité parfaite de Brahma actif et producteur, de Brahma qui naît dans l'œuf du monde et qui fait émaner de sa substance toutes les créatures, et du Verbe divin? M. Leroux affirme[2] que dans les livres indiens tout est plein de Brahma Verbe, de Brahma seconde personne de Dieu; c'est lui qui a créé le monde, c'est lui qui l'entretient, c'est lui qui le régénère, c'est lui qui

[1] *Manava Dharma Sastra*, liv. 1, § 10.
[2] Article *Christianisme*.

[redacted]

le sauve. Les Indiens auraient possédé, suivant M. Leroux, une connaissance beaucoup plus parfaite du Verbe que les Hébreux. Nous répondons que la Trimourti indienne n'a que des rapports mensongers avec la Trinité de la révélation divine, et que, par conséquent, la notion du Verbe ne peut être identique. En effet, la Trimourti se compose de Brahma le créateur, de Vichnou le conservateur, de Siva le destructeur. La création sort du sein de Brahm, l'être indéterminé, par son énergie créatrice et conservatrice personnifiée dans Brahma et Vichnou; elle y rentre par la destruction et l'absorption finales, représentées par Siva. La Trimourti ne nous représente donc que trois aspects de la divinité identifiée avec le monde. Cette théogonie et cette cosmogonie ne sont donc que l'émanation.

Il est vrai que M. Leroux veut trouver une notion plus parfaite de la Trinité dans le Brahminisme primitif. Cette vue, il en convient lui-même, n'est qu'une conjecture, et il ne fait pas difficulté d'avouer que de grandes obscurités cachent encore la religion primitive de l'Inde. Il convient aussi qu'on ne trouve que l'émanation dans le code de Manou; après un long passage de ce livre, il ajoute : « Que démêlons-nous dans ce récit au milieu des obscurités qu'il renferme? Ce qu'il offre de plus frappant, sans doute, c'est l'idée panthéistique de Brahma ou Brahm, l'être unique, l'être existant par lui-même, dont le monde et toutes les parties qui le compo-

sent ne sont que des émanations[1]. » Nous voilà bien loin du dogme chrétien; comment donc pourrions-nous voir dans ce panthéisme la Trinité? Il ajoute encore : « Une mythologie cosmologique unie à l'idée d'un Dieu suprême forme le véritable brahminisme primitif. » Y a-t-il là trace de la Trinité? Cependant on insiste et on dit : Il existe une distinction entre Brahm Dieu suprême antérieur au monde et Brahma esprit créateur du monde. Si vous ajoutez à Brahm et à Brahma Paramatma, ou l'âme du monde dont tous les éléments sont tirés, vous aurez la Trinité brahmanique.

Voici l'analyse de la cosmogonie de Manou par Schlegel : « Au commencement tout était obscurité; l'inconcevable, existant par lui-même, a créé tout, produisant tout de son propre être. Là vient le symbole du monde œuf, image qui est également reçue dans la mythologie égyptienne. Ensuite il est question d'une trinité de forces primitives et tout à fait spirituelles. Du fond incompréhensible de l'être existant par lui-même est né immédiatement l'esprit; celui-ci a produit le moi, *atma*, *mana, akankara*. Enfin on voit apparaître les forces fondamentales, la grande âme du monde, les cinq sens ou éléments, et les émanations, *matra*, de l'être originel de *l'atma*. Puis vient la multitude des êtres individuels et des natures opposées, tous soumis aux lois de la fatalité, d'après l'impénétrable décret de

[1] Article *Brahminisme*.

la prédestination... Ainsi cette image imperceptible, procédant par l'émanation d'elle-même, se décomposant *en six êtres puissants*, a produit toutes choses[1]. » Il n'est donc pas ici question d'une trinité véritable, mais d'une émanation successive du grand Être qui reste toujours supérieur à ses produits Veut-on la preuve de cette émanation successive et décroissante; veut-on se convaincre que la production des choses est une véritable chute de l'Être divin, qu'on écoute Manou lui-même : « Les êtres ont la conscience de leur but; ils éprouvent le sentiment de la joie et celui de la douleur. Ils marchent vers ce but à partir de Dieu jusqu'à la plante, dans ce monde horrible de l'existence qui toujours s'incline et descend dans la corruption[2].» En résumé, au sommet de l'existence, l'Être suprême existant par lui-même, supérieur à tout; à la suite sont placées six émanations principales et toujours inférieures les unes aux autres; enfin tous les êtres individuels. Telle est en réalité, et d'après les citations même de M. Leroux, le brahminisme primitif. Il est impossible d'y voir la vraie notion de la Trinité. Au lieu d'une trinité incréée et créatrice, on y trouve un principe unique s'émanant en six puissances décroissantes.

M. Leroux trouvera-t-il en Chine le Verbe divin dans Fo et Lao-Tseu? « En Chine, dit Fréd. Schlegel[3], c'est du panthéisme pur qui est compris

[1] *Essai sur la Langue et la Philosophie des Hindous.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

dans la fameuse philosophie numérale telle qu'elle est rapportée dans l'ancien Y-King, le livre de l'unité, l'un des plus remarquables documents primitifs de l'antiquité orientale... La grande unité de laquelle traite ce livre hiéroglyphique est nommée aussi Tao ou Raison. Le Tao a produit l'unité ou monade; celle-ci a produit la dyade, qui elle-même a produit la triade, par laquelle enfin toutes choses ont été faites. » On ne peut reconnaître dans ces productions que des émanations successives de la grande unité ou Tao, et non une trinité incréée et créatrice.

Après ce que nous avons dit sur l'Égypte dans le chapitre de cet ouvrage consacré à l'histoire du panthéisme, il nous paraît inutile de nous arrêter à prouver que le système théologique de ce peuple était en rapport parfait avec celui des Indiens, et que dans chacun on ne trouve pas de vraie trinité, mais une série décroissante d'émanations. Les personnages qui, dans cette mythologie, paraîtraient jouer un rôle analogue à celui du Verbe divin, seraient donc, au fond, bien différents de lui.

Nous ferons observer qu'il y a contradiction manifeste entre le passage de Jamblique cité par M. Leroux. « Il est un Dieu antérieur au commencement de toute chose, *il existait avant le premier Dieu*, etc., » et l'inscription traduite par M. Champollion : « Les habitants de la Thébaïde reconnaissent Kneph pour incréé et immortel. » Kneph qui

[redacted]

était le Δημιουργὸς de la théologie égyptienne, ne pouvait être incréé, puisque Amon-Ra, le Dieu suprême, était avant lui. Il nous semble que dans ce conflit de texte la préférence appartient à Jamblique, dont l'interprétation est conforme à tout ce que nous savons de l'Égypte. Peut-on, d'ailleurs, se fier en aveugle au système de traduction de M. Champollion ?

Nous voici arrivés aux Grecs et à Platon : nous avons à examiner si Platon a eu une idée juste du Verbe divin, s'il a connu la Trinité. Platon, comme on sait, admettait un véritable dualisme; on ne doit donc pas s'attendre à trouver chez ce philosophe l'ancien système unitaire de l'émanation. Toutefois, mise à part, l'existence de la matière conçue comme éternelle par Platon, l'émanation joue aussi un rôle dans le système de ce philosophe.

La gloire de Platon est dans sa théorie des idées. Les idées furent pour ce philosophe la lumière véritable de l'esprit; il les conçut comme éternelles, universelles, immuables, et les rapporta à Dieu, comme à leur substance même. Cette théorie préexistait, il est vrai, chez les Éléates et chez Pythagore, et se retrouvait sous des images dans les anciennes doctrines de l'Égypte et de l'Inde; cependant elle est attribuée à Platon, parce qu'il sut lui donner une forme rationnelle. Dieu fut donc pour Platon l'idée, la raison, la lumière, la parole substantielle, le verbe, Λόγος. Mais ce Dieu Verbe de

Platon n'était-il qu'un aspect de la divinité, ou bien était-il une véritable émanation divine et une personne subsistante? M. Leroux affirme sans hésiter que le Λογος, le Μῆτις ou le Νοῦς de Platon était une véritable hypostase de Dieu. Le premier passage qu'il cite, tiré de l'Épinomis, ne nous paraît prouver absolument rien. Voici ce passage de la traduction de M. Leroux lui-même : « Le Verbe très-divin a arrangé et rendu visible cet univers. Celui qui est bienheureux admire premièrement ce Verbe, et, après cela, il est enflammé du désir d'apprendre tout ce qui peut être connu par une nature mortelle, persuadé que c'est le seul moyen de mener ici-bas une vie heureuse et d'aller après sa mort dans les lieux destinés à la vertu, où véritablement initié et uni à la sagesse, il jouira toujours des visions les plus admirables. » Rien ne nous force à voir dans ces paroles un Verbe distinct de Dieu lui-même. Le second passage est plus explicite ; on le lit dans la lettre à Hermias, à Erastus et à Coristus : « Vous lirez ma lettre tous les trois ensemble, et, pour en profiter, il faut que vous imploriez le Dieu qui dirige toutes choses, tout ce qui est et tout ce qui sera, et le Seigneur, père de ce Dieu conducteur. »

Un autre passage que M. Leroux n'a pas cité se voit dans la lettre à Denys : « Toutes choses environnent le grand monarque; tout existe par sa bonté; il est la cause de toute unité. Les choses secondes environnent le second principe, et les choses troi-

siémes le troisième. » Quelque obscures et énigmatiques que soient ces paroles, elles ont paru à plusieurs une confirmation du passage précédent; ils ont cru qu'elles désignaient non-seulement le Verbe, mais une trinité en Dieu. Nous remarquerons d'abord que les deux derniers passages que nous venons de citer sont les seuls textes de Platon où on puisse voir une allusion à la doctrine du Verbe et de la Trinité; la discussion ne peut donc s'étendre au delà de ces deux passages. Quel sera le sens véritable de ces paroles[1]? Disons d'abord qu'il est impossible de voir dans ces vagues paroles, susceptibles de tant d'interprétations diverses, et qui, en effet, en ont reçu de si opposées, rien de concluant. Puisque Platon n'explique pas lui-même sa pensée, ces paroles doivent être interprétées dans le sens des sources où il puisa ses doctrines, et conformément aux explications qui en ont été données par ses disciples.

Or, si nous consultons la théologie égyptienne où Platon a puisé cette idée, nous reconnaîtrons dans cette théologie l'antique système de l'émanation, un Dieu éternel s'émanant dans des êtres subordonnés et dépendants. Ainsi le grand monarque serait la cause première et universelle; le second principe nous indiquerait le λογος, le Demiourgos; enfin le troisième serait l'âme du monde; puis viendraient les dieux, les génies, les hommes,

[1] Petau, *Theol. dogmatum*, tom. 2, *de Trinitate*.

l'univers entier. Dans le Timée, Platon lui-même développe cette cosmologie.

Les disciples de Platon ont entendu sa doctrine dans un sens analogue à celui que nous venons d'exposer. Ainsi Plotin attribue la perfection souveraine au premier principe ou à l'unité. De cette unité émane l'intelligence qui la réfléchit, mais qui est nécessairement inférieure au principe dont elle sort; elle produit elle-même une autre émanation qui lui est inférieure, l'âme universelle.

Proclus place au-dessus de la trinité l'unité suprême. Tous les Néoplatoniciens, à l'exemple de leurs maîtres, ont admis aussi une série décroissante d'émanations. N'oublions pas que les Ariens, qui faisaient du Verbe une créature, furent accusés de renouveler le platonicisme; le Verbe de Platon n'était donc qu'une émanation inférieure au Dieu suprême. D'un autre côté, il n'y a aucun rapport entre le troisième dieu de Platon ou l'âme du monde et la troisième personne de la Trinité chrétienne. Il est donc certain que la triade de Platon, comme celle de ses disciples, ne nous présente pas d'égalité véritable entre les êtres qui la composent, et que nous n'y voyons nullement une nature divine participée par trois personnes égales, éternelles, increées. Le verbe et la triade de Platon n'ont donc rien de commun avec le Verbe et la Trinité des divines révélations, et ne sont que des réminiscences des vieilles idées de l'Orient[1].

[1] Une étude plus complète des doctrines indiennes et de la philosophie de Pla-

Cependant on pourra nous objecter que plusieurs Pères ont cru que Platon avait eu connaissance du Verbe divin, et qu'ils se sont servis de la philosophie de Platon pour accréditer la doctrine chrétienne.

S'il est vrai que plusieurs Pères, entre autres saint Justin le martyr et saint Clément d'Alexandrie, ont cru que Platon avait eu quelque connaissance du Verbe divin et de la Trinité, il en est d'autres, même avant le concile de Nicée, qui ont présenté la philosophie grecque comme la source où les hérétiques puisaient leurs opinions corrompues. Ils étaient donc bien loin de penser que les dogmes catholiques se trouvassent chez Pythagore et chez Platon. Quant aux Pères qui se sont montrés plus favorables aux philosophes grecs, il faut remarquer qu'ils ont tous prétendu que ces philosophes avaient emprunté les vérités sur la nature divine répandues dans leurs écrits aux livres des Juifs, ou plutôt aux traditions hébraïques connues en Égypte bien avant la version des Septante; ils ont assuré que ces philosophes avaient *mal entendu ces doctrines* et y avaient mêlé de grandes erreurs; et qu'on chercherait en vain dans leurs livres la vérité assurée et complète, cette vérité ne pouvant se trouver que dans les livres saints, dans

ton a modifié notre opinion sur ces objets, comme on peut le voir dans notre *Théodicée*, VI[e] et X[e] leçons. Cependant nous conservons ici nos premières réflexions, afin que ces questions soient envisagées sous toutes leurs faces.

(*Note de la 3[e] édition.*)

les écrits des Prophètes et des Apôtres. Du reste, ces grands hommes ont su se servir avec avantage des vérités émises par les philosophes, quelque imparfaites qu'elles fussent ; ils ont reconnu un dessein particulier de Dieu dans l'existence et le développement de la philosophie, et l'ont regardée comme une préparation humaine à l'Évangile[1].

Et maintenant, ne pouvons-nous pas répondre déjà à l'interpellation de M. Leroux[2] : « Supprimez par la pensée, supprimez de l'humanité, comme vous le faites de la vraie religion, l'Inde et la Chaldée, la Perse et l'Égypte, supprimez Pythagore et Platon, et osez dire que le christianisme a pu naître, que le christianisme a été possible. » Oui, nous osons le dire, oui, nous l'affirmons hautement. Si le christianisme n'a rien emprunté d'essentiel aux dogmes de l'Orient, à la philosophie de Pythagore et à celle de Platon, si le christianisme a posé un dogme qui était la négation même des doctrines orientales et grecques, il est évident qu'il ne doit rien à ces doctrines, ou du moins rien de fondamental. Un polythéisme infini régnait dans le monde, le christianisme lui a déclaré une guerre à mort, et après trois siècles d'une lutte où il n'a répandu que son propre sang, il est parvenu à le vaincre et à le déraciner chez

[1] S. Justin. *Exh. ad gentes*, n. 3, 4, 5, 6. — *Clementis Alex. opera*, passim. —Tertullien, *de Præscript.*, c. VII, *adv. Marcian* : lib. 1, c. XII. Lib. 5, c. XIX.
[2] Article *Christianisme*.

toutes les nations civilisées. A l'unité panthéistique, au vieux dogme de l'émanation, il a substitué la vérité plus ancienne que cette erreur, la vérité qui avait laissé des traces dans les traditions; il a fait connaître l'unité, l'infinité de Dieu, la trinité des personnes en Dieu, la vie divine, la création. Il a brisé le joug de cette fatalité que l'ancienne religion et les anciennes philosophies faisaient peser sur l'homme. Lui seul a pu donner les vraies idées de la liberté morale et expliquer l'origine et la nature du mal; lui seul aussi a pu indiquer le remède, régénérer l'humanité dégradée et ouvrir devant elle une voie indéfinie de progrès. Voilà l'originalité du christianisme; voilà cet ensemble qu'on chercherait en vain dans les temps antérieurs. Et cependant cette religion nouvelle était la plus ancienne; le passé lui appartient; seule elle peut l'expliquer; la vérité précède l'erreur comme la lumière précède les ténèbres. Sortez de ces données, et vous n'expliquerez jamais ni le christianisme ni la révolution qu'il a produite dans le monde. Le christianisme est donc divin et son origine est en Dieu.

L'assertion de M. Leroux, que le christianisme s'est fait en Égypte, qu'il a été élaboré à Alexandrie, est donc une assertion erronée, et dont une science vraie et impartiale fera toujours justice.

Comment, dans cette hypothèse, pourrait-on expliquer le gnosticisme et le néoplatonisme; comment expliquer Porphyre et Jamblique? L'orienta-

lisme, l'égyptianisme, l'hellénisme n'étaient-ils pas vivants dans ces sectes et ces écoles? Un immense et dernier effort n'était-il pas tenté alors pour sauver le polythéisme qui périssait sous les coups du christianisme? Comment rendre raison de cette opposition, de cette lutte acharnée, si tout était identique? Qu'on se souvienne que, dans le compromis qu'il proposait entre toutes les philosophies et les religions connues, Proclus excluait le christianisme, et l'excluait par cette raison que le christianisme admettait une origine des choses.

Nous croyons avoir prouvé que les sages et les philosophes de l'antiquité n'avaient que des idées fort incomplètes, fort altérées de l'unité et de l'infinité de Dieu; qu'ils n'avaient pas une connaissance véritable du Verbe divin et de la Trinité divine. Les croyances aux dieux sauveurs et aux incarnations divines étaient bien loin aussi du sens des mystères chrétiens. Cependant il est incontestable que des idées sublimes de la divinité se trouvent répandues dans les livres sacrés des anciens peuples, dans les poètes et les philosophes; il est incontestable qu'on y découvre aussi des traces du Verbe divin, de la Trinité, de l'incarnation, de toutes les vérités fondamentales du christianisme. Ces dogmes, sans doute, étaient entièrement défigurés par l'émanation panthéistique; et, dans cet état de corruption, loin d'être utiles à l'humanité, ils étaient le principe du polythéisme et de toutes les aberrations de l'esprit et du cœur. Mais enfin quelle était la

source de ces vérités universelles? Nous l'avons déjà nommée au commencement de cette discussion. Cette source n'était pas autre que la révélation primitive faite aux premiers humains et aux saints patriarches, pères des races humaines. Cette révélation renfermait toutes les vérités nécessaires, quoiqu'elles ne fussent pas toutes entièrement développées. Les pères ont tous vu des traces du Verbe divin et de la Trinité dans les livres de l'Ancien Testament [1], et il est permis de croire qu'outre la révélation écrite il existait chez les Juifs une tradition orale, dépositaire de notions plus complètes. L'existence de cette tradition est appuyée sur des preuves très-graves. Nous nous contenterons de rapporter un passage infiniment remarquable de saint Jérôme [2], où il atteste cette tradition et la croyance des Juifs à la Trinité. Dans une de ses lettres, expliquant les différences qui se trouvent entre le texte hébreu et la version des Septante, il dit : « que les Septante ont traduit autrement tous les endroits de l'Écriture où il y a quelque chose de caractérisé touchant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou l'ont tout à fait supprimé, tant pour s'accommoder à l'opinion du roi Ptolé-

[1] 1° Dans le passage de la Genèse, relatif à la création de l'homme : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, ce qui indique la pluralité. Aussitôt après Moïse ajoute : *Creavit hominem ad imaginem suam*; là se trouve l'unité.

2° L'apparition à Abraham dans la vallée de Mambré.

3° Dans le livre *des Proverbes*, il est question de la Sagesse de Dieu.... Isaïe demande le nom du Fils de Dieu.

4° Plusieurs fois dans les divers livres de l'Ancien Testament, il est parlé de l'Esprit de Dieu.

[2] Saint-Jérôme, epist. 117.

mée, que pour ne point divulguer le secret de la foi. » On voit donc que saint Jérôme pensait que les anciens Hébreux avaient une connaissance assez explicite de la Trinité et que cette connaissance restait, pour eux, à l'état de doctrine orale et secrète.

Si le dogme de la Trinité n'était pas aussi développé dans ces premières époques de la révélation divine qu'il l'a été postérieurement, la raison de ce fait se trouve dans la nécessité de faire prédominer l'unité divine à une époque où tous les peuples se précipitaient dans le polythéisme et l'idolâtrie. Si donc les Juifs ont eu une idée juste, quoique obscure, de la Trinité, tandis que les polythéistes ont altéré ce dogme, on ne peut objecter que ceux-ci aient mieux connu ce mystère que les Juifs.

2° Établissement du christianisme.

M. Leroux promet [1] de prouver l'identité de la triade égyptienne et de la triade de Platon avec la Trinité chrétienne; nous croyons avoir démontré qu'elles sont loin d'être identiques. C'est cependant sur une base aussi contestable, aussi fragile, que repose l'explication que cet écrivain donne de l'établissement du christianisme. Rien, suivant M. Leroux, n'était plus naturel, plus simple, plus facile, que cet établissement qui s'est fait au prix d'une lutte de trois siècles. Le christianisme n'est, pour M. Leroux, que la synthèse des doctrines les plus élevées et des tendances générales des siècles où il a

[1] Article *Arianisme*.

pris naissance. La philosophie tout entière venait se résumer dans la doctrine du Verbe ; le christianisme s'est emparé de cette doctrine, et en a fait le centre, le point de départ de la sienne. La croyance aux incarnations des dieux était universellement répandue, et formait l'essence du polythéisme ; le christianisme s'est encore emparé de cette croyance ; il a anthropomorphisé le Verbe, il lui a fait une histoire. Le Verbe avait paru en Judée, il était venu pour instruire et délivrer les hommes. Ainsi tous les besoins étaient satisfaits. Aux philosophes on présentait la doctrine du Verbe, cette doctrine qui était celle de Pythagore, de Platon, cette doctrine qui se retrouvait dans la théologie égyptienne et dans toutes les théologies orientales. Aux peuples on racontait l'histoire merveilleuse des apparitions, des miracles, de la vie, de la mort, de la résurrection glorieuse de ce Verbe fait homme. Mais quel était le but de la mission du Verbe incarné [1] ? C'était de corriger le monde réel, le monde ancien, le monde de la fatalité et de l'inégalité, au moyen d'un idéal où l'esprit humain pût trouver un point d'appui pour résister aux impulsions de sa nature imparfaite et considérée comme déchue. Cet idéal sera conçu par les hommes , et peu à peu il transformera leur nature. Or cet idéal n'était que le *beau de Platon*, l'intelligence révélée par la parole, l'harmonie universelle qui, appliquée à la société hu-

[1] Articles *Christianisme*, *Arminianisme*.

maine, se produit sous la forme de l'égalité et de la fraternité. Les doctrines de l'Égypte et de la Grèce avaient évidemment ces tendances idéalistes; et ces doctrines se répandaient peu à peu dans le monde. Le christianisme les formula sous les noms de Dieu le père et de Dieu le fils; et le fils de Dieu put dire dans saint Matthieu, en renversant l'anathème antique de l'inégalité : « Bienheureux les faibles, bienheureuses les natures inférieures, bienheureux les vaincus en tout genre, car le royaume de Dieu leur appartiendra. » Ce qui veut dire : la fatalité règne dans la création, mais le règne de l'intelligence commence, et la fatalité sera vaincue. Ainsi Jésus-Christ n'a été qu'un prophète de l'idéal, et le christianisme s'est approprié toutes les vérités morales enseignées par le platonisme et le stoïcisme, et toutes les traditions des Juifs.

La croyance au Verbe et à l'incarnation du Verbe était absolument nécessaire au succès du christianisme. La religion nouvelle ne pouvait être en effet un pur déisme; car dans cette hypothèse elle n'eût point satisfait ni la philosophie ni les croyances populaires, et n'eût pas été capable de les absorber et de les remplacer. « Le christianisme ne fut donc dès son origine qu'une combinaison nouvelle des deux éléments de la foi religieuse, la croyance au Verbe et la croyance aux incarnations. Il les admit tous les deux et les fortifia l'un par l'autre. Il annonça une manifestation corporelle du Verbe; de cette sorte, il donna pour ainsi dire la

vie au dogme métaphysique en le faisant passer dans la réalité et dans l'histoire; et en même temps il purifia la croyance populaire en la limitant à l'incarnation d'un seul Dieu, du Verbe des métaphysiciens, du Dieu de l'intelligence et de la charité, et en effaçant au nom de cette incarnation toutes les incarnations des dieux sensuels et grossiers que l'humanité s'était faits jusqu'alors. Ainsi, en niant et en détruisant l'idolâtrie au nom de l'incarnation du Verbe, le christianisme était complétement dans la donnée de l'esprit humain à cette époque. »

Le christianisme se servait donc de l'autorité de la philosophie pour démontrer au peuple l'existence du Verbe, et de l'habitude où était le peuple de croire à des incarnations célestes, pour démontrer aux philosophes que le Verbe, dont ils connaissaient et affirmaient l'existence, s'était véritablement incarné. Le dogme chrétien parut donc comme la suite, la vérification, l'accomplissement de la tradition religieuse conservée en Égypte et en Grèce dans les mystères et les initiations, et presque unanimement acceptée par les prêtres et les philosophes. La raison par laquelle M. Leroux établit que le dogme nouveau avait dû se produire d'abord chez les Juifs, plutôt que chez les Égyptiens et les Grecs, est aussi ingénieuse que les explications que nous venons d'entendre. Rien du reste à cette époque n'était plus facile que l'admission d'une divinité nouvelle, témoin les apothéoses des

empereurs, témoin le dessein de Tibère d'admettre Jésus dans le panthéon romain, et autres faits de ce genre...

Telle est donc l'explication que M. Leroux nous donne de l'établissement du christianisme. Accordons pour un moment les bases sur lesquelles repose cette explication : accordons que le Verbe du christianisme n'était que le Verbe de l'ancienne théologie et celui de la philosophie, que l'incarnation de ce Verbe n'était qu'une conséquence de la croyance générale aux incarnations divines. Tous ces points concédés, le christianisme ne nous apparaîtrait que comme une transformation de l'ancien polythéisme. Prenons donc l'hypothèse de M. Leroux telle qu'il nous la donne; comparons-la avec les faits, et cherchons si, en réalité, elle explique quelque chose.

Une lutte gigantesque contre le polythéisme et l'idolâtrie, et la ruine de ces vieilles erreurs, tel est le fait le plus saillant de la grande époque où le christianisme s'établit dans le monde. Un fait non moins incontestable, c'est que les hostilités contre le polythéisme universel partirent de la Judée, et que douze Juifs, sortis de la dernière classe du peuple, commencèrent cette guerre qui aboutit à la conquête du monde. Il n'est pas moins certain que les prêtres et les philosophes, les empereurs, les rois et les peuples combattirent par tous les moyens la religion nouvelle; qu'ils la regardaient comme étrangère et barbare, opposée à tout

ce qui était établi, et faite pour amener la ruine totale des mœurs, des lois, des idées reçues.

Alors les maîtres du monde portèrent leurs sanglants édits contre les chrétiens; alors se forma la ligue philosophique et religieuse des néoplatoniciens. Pour résister à ce qu'ils appelaient la barbarie chrétienne, ces philosophes imaginèrent la fusion de toutes les croyances, de tous les symboles, de toutes les philosophies connues. Les mythologies furent interprétées d'une manière savante, et le culte fit un dernier effort pour ressaisir une vie nouvelle. Platon fut regardé comme un homme divin; ses pensées, disait-on, étaient en harmonie avec les anciens dogmes de l'Orient et de l'Égypte, et avec les cultes établis.

C'est en face de ces faits que M. Leroux affirme que l'opposition au polythéisme et à l'idolâtrie était, à cette époque, dans la donnée de l'esprit humain. Nous ne contestons pas sans doute que le dogme de l'unité de Dieu et celui de l'unité humaine ne fussent nécessaires au monde, ni que le progrès moral et social pût être obtenu par une autre voie. Mais telle n'est pas la question; M. Leroux doit nous montrer la cause humaine de la grande révolution qui était nécessaire pour l'accomplissement des destinées de l'humanité. Si les dogmes de la religion, instrument de la régénération future, n'étaient que les dogmes de l'ancienne théologie et de la philosophie, pourquoi l'impulsion n'est-elle pas partie des sanctuaires ou des écoles philosophiques?

Pourquoi le mouvement a-t-il été donné par quelques bateliers du lac de Génésareth? Pourquoi tous les contemporains de cette grande révolution, païens et chrétiens, ont-ils méconnu et même formellement nié cette prétendue identité du christianisme et de la théologie et philosophie anciennes? Comment la doctrine du Verbe et celle des incarnations, qui avaient été, nous dit-on, la source du polythéisme et de l'idolâtrie, pouvaient-elles devenir le moyen et le signal de la destruction des cultes qu'elles avaient fait naître? Comment du dogme ancien a-t-il pu sortir une loi morale nouvelle qui était la négation et du dogme et du droit qu'il avait engendré, et qui gouvernait la vieille société? Dans le point de vue chrétien, l'opposition des polythéistes à la doctrine chrétienne se conçoit; les persécutions s'expliquent; on comprend que l'ancienne société ne pouvait, sans combat, céder la place à la société nouvelle. Mais, en partant de l'hypothèse que le dogme chrétien n'était que la reproduction du dogme oriental ou du dogme platonique, on ne se rendra jamais compte de cette loi morale nouvelle, qui soulevait tant d'opposition contre elle. Une persécution universelle, et qui, pendant trois siècles, a couvert le monde d'échafauds et de sang, n'aurait eu pour cause, d'après M. Leroux, qu'un malentendu.

M. Leroux affirme sans preuves que l'opposition au polythéisme était dans la donnée de l'esprit humain à cette époque. Cette affirmation gratuite de-

vient la base de l'explication qu'il nous donne. Nous aurions été en droit de nier tout simplement une affirmation qu'il ne prouve pas; mais nous avons mieux aimé laisser répondre les faits. Ainsi donc, même en accordant l'hypothèse de M. Leroux, son explication n'explique rien en réalité.

Mais n'avons-nous pas déjà renversé la base de cette hypothèse? N'avons-nous pas déjà prouvé que la connaissance du Verbe divin avait été profondément altérée chez les peuples anciens, et qu'entre le dogme chrétien et le dogme oriental, entre le dogme chrétien et la doctrine de Platon, il y a un immense intervalle ?

Sans doute le christianisme se présentait comme le résumé, la conséquence, l'accomplissement de toutes les traditions universelles; sans doute il était à la fois une religion nouvelle et la plus ancienne de toutes; mais, en invoquant l'antiquité, il prétendait que les peuples avaient abandonné la route de la vérité, et corrompu les vérités divines. Il leur reprochait d'immenses erreurs et s'offrait à eux comme la lumière véritable qui devait dissiper les ténèbres dont le monde était couvert.

Que disaient les Apôtres et les premiers chrétiens aux peuples qu'ils voulaient ramener à la vérité? Ils leur disaient qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, qui a fait le ciel et la terre; que les idoles n'étaient rien, et que le culte qu'on leur offrait s'adressait en réalité au démon, père du mensonge. Ils leur disaient, que le Tout - Puissant

n'habite pas dans les temples bâtis par la main des hommes, et qu'il ne faut pas croire que la nature divine soit semblable à un ouvrage de l'art humain. Et lorsque certains peuples de l'Asie-Mineure, étonnés de la sagesse qui parlait par la bouche de Paul et de Barnabé, voulaient leur offrir des sacrifices comme aux dieux immortels, et croyaient retrouver Jupiter dans Barnabé et Mercure dans Paul, quelle conduite, quel langage, tenaient ces apôtres? Ils se jetaient au milieu de cette foule égarée, déchiraient leurs vêtements, se roulaient dans la poussière : « Quelle erreur est la vôtre, nos frères? s'écriaient-ils. Nous venons pour vous apprendre que vos dieux et vos idoles ne sont que des impostures; nous venons pour vous arracher à cette erreur et vous ramener au seul Dieu vivant et véritable.... » La croyance aux incarnations était donc bien loin de favoriser le christianisme, puisque le christianisme maudissait ces dieux imaginaires qui avaient pris la place du Dieu vivant; puisqu'il repoussait comme des fables absurdes toutes les apparitions, toutes les incarnations de ces prétendues divinités. Comment aurait-il pu se faire un appui de toutes ces croyances populaires qu'il niait? Aussi les prêtres et les peuples le savaient bien; les chrétiens étaient les ennemis des dieux, et à cause de ce crime on versait sans ménagement le sang chrétien.

Les chrétiens étaient donc bien loin de flatter et de caresser les croyances populaires; mais du moins,

selon M. Leroux, ils flattaient les philosophes et prétendaient n'enseigner d'autre doctrine que la doctrine même des écoles philosophiques. Nous avons vu quel usage plusieurs Pères ont fait des fragments de vérité qui se trouvent dans les écrits des philosophes et surtout de Platon. Mais tout en se servant de ces vérités, ils soutenaient unanimement que les vérités connues des philosophes ne leur appartenaient pas, qu'elles avaient été empruntées à la tradition juive. Quant à la philosophie elle-même, les docteurs chrétiens la traitaient comme une institution utile sous plusieurs rapports, mais pleine de défauts et tout à fait impuissante pour opérer la régénération de l'homme. Ils ne tarissaient pas sur la nouveauté, les variations, les contradictions, les erreurs grossières de la philosophie; ils lui faisaient un crime de ne s'adresser qu'au petit nombre. Plusieurs Pères sont allés plus loin, et n'ont vu dans la philosophie qu'un art trompeur, et la source de toutes les erreurs. Nous pourrions citer ici une foule de passages; nous nous contenterons de rappeler le fameux traité d'Hermias, *Irrisio philosophorum gentilium,* où ce Père livre sans pitié au ridicule la philosophie et les philosophes. Aussi les philosophes, comme nous l'avons vu, formèrent-ils contre le christianisme une puissante ligue, une véritable conjuration.

Quoique les Pères, à l'exemple de saint Paul, invoquassent les traditions primitives et les vérités contenues dans les écrits des philosophes, quoi-

qu'ils présentassent le christianisme comme le retour à la vérité ancienne, ils le rattachaient cependant à la Bible et à la révélation divine comme à son unique source. Selon leur doctrine, Dieu a parlé au premier homme, et lui a donné sa loi. Par l'effet du péché de l'homme et de sa déchéance, la vérité divine est bientôt oubliée et défigurée parmi les hommes. Dieu cependant prend soin de la conserver dans une race pieuse, dépositaire des promesses et des espérances de salut; cette race devient un peuple qui est placé sous le gouvernement direct de la providence divine; une suite de prophètes inspirés conserve chez ce peuple la religion véritable. La plus haute mission lui est annoncée; par lui toutes les nations de la terre doivent être ramenées à la connaissance du vrai Dieu; de lui doit naître celui qui est l'attente et l'espérance des nations. Les temps s'accomplissent; le Messie paraît dans le monde et vérifie dans sa personne toutes les prophéties divines. Ses disciples, hommes obscurs et ignorants, reçoivent de leur maître l'ordre d'aller porter sa parole à toutes les nations du globe. La doctrine qu'ils enseignent est une révélation nouvelle de Dieu et de l'homme. La loi morale qu'ils proposent est celle de la charité; elle est basée sur l'humilité de l'esprit et du cœur, elle prescrit la pénitence et le détachement de la terre, tourne les désirs vers les biens invisibles, et montre l'union avec Dieu comme le bien suprême, comme la destination finale des hommes. Il y

a ici un principe tout nouveau; une lumière nouvelle éclaire les maladies de l'humanité. Devant elle Platon et tous les sages pâlissent; ils ne sont que des enfants.

Tel est le christianisme dans son essence, dans son originalité divine : tel est le christianisme qui ne découle que de lui-même et de la tradition sacrée. M. Leroux tient peu compte de cette tradition, de ces caractères propres et incommunicables. Nous l'avons entendu assurer que le christianisme n'était que la synthèse des croyances universellement répandues à l'époque de son origine; nous savons maintenant ce que valent ces assertions. Encore un mot sur la manière dont M. Leroux explique l'anthropomorphisme de l'idée métaphysique du Verbe, empruntée à la théologie orientale.

M. Leroux nous montre les premiers siècles tout occupés d'imaginer une histoire au Verbe, de lui faire une tradition, une généalogie; il nous montre la philosophie et la théologie païennes allant chercher dans un coin obscur de la terre et dans les livres des Juifs cette histoire, cette tradition, cette généalogie. Y a-t-il là l'ombre de la vraisemblance? Cette assertion est-elle vraiment sérieuse? Est-il permis dans d'aussi graves discussions de donner à l'imagination un libre essort, et de méconnaître à ce point les réalités historiques? Cette hypothèse n'est pas plus sérieuse que celle de Dupuis, qui ne voyait en Jésus-Chrit que le soleil, et dans les pôtres que les douze signes du zodiaque.

Les fondateurs du christianisme, de *dessein prémédité*, ont donc anthropomorphisé l'idée métaphisique du Verbe, idée tirée de Platon et de la théologie égyptienne. Quelles preuves nous fournit-on d'une assertion aussi étrange? Quand, par qui et comment s'est faite cette singulière combinaison? Que M. Leroux nous montre ce christianisme philosophique, ce christianisme rationnel, ce système qui aurait précédé le christianisme comme religion. Où en sont les monuments? Quels sont les hommes qui l'ont professé? Qu'on nous indique un seul instant, dans la durée du christianisme, où la divinité de Jésus-Christ n'ait pas été crue et regardée comme la base de la religion? Jésus-Christ ne s'est-il pas donné pour Dieu, ne s'est-il pas dit fils de Dieu; n'a-t-il pas dit que son Père et lui n'étaient *qu'un;* n'a-t-il pas agi en Dieu? tous les monuments du christianisme ne sont-ils pas pleins de la divinité de Jésus-Christ? n'est-ce pas la croyance des Apôtres et des plus anciens Pères? Tous ces écrits sont donc supposés? Quand, par qui, où ont-ils été fabriqués? Tous les Pères n'ont-ils pas reçu la doctrine évangélique comme une doctrine faite, arrêtée, dans laquelle ils adoraient une révélation divine? Quel serait donc le singulier auteur de cet anthropomorphisme?

Le christianisme repose sur des preuves historiques qui, dans tous les siècles, ont obtenu l'assentiment des esprits les plus élevés. Ce n'est point ici le lieu d'établir la solidité de ces preuves, car M. Le-

roux ne les examine pas même. Il en fait bon marché; il s'en réfère, pour la constitution historique du christianisme, aux philosophes du xviiie siècle[1]. Mais n'est-il pas avéré qu'on a répondu à toutes les objections faites par les déistes du dernier siècle? Ne devrait-on pas peser au moins le pour et le contre, et examiner dans ce grand procès les pièces des deux parties? Quoi! la critique du xviiie siècle a renversé, selon vous, toutes les preuves historiques de la religion! Pourquoi donc sont-elles encore debout; pourquoi obtiennent-elles l'assentiment d'une foule d'excellents esprits? Lorsque l'erreur est constante et démontrée, les hommes ne s'obstinent pas à la soutenir. La supposition des apocryphes du Nouveau-Testament est avouée et reconnue par tout le monde. Que M. Leroux nous explique le développement de l'exégèse biblique en Allemagne. Si nos saints livres ont eu dans ce pays des adversaires capables, ils ont trouvé aussi d'habiles défenseurs. Les Michaëlis, les Jahn, les Hug, les Holshausen, les Henstenberg peuvent bien balancer Bayle et Freret.

Disons-le donc, les assertions de M. Leroux sur l'origine et l'établissement du christianisme sont vagues, arbitraires, repoussées par les faits, incapables d'expliquer ce qu'on n'expliquera jamais par des causes purement humaines.

3° Développement du christianisme.

[1] Article *Christianisme*.

M. Leroux, ayant aperçu sous un faux jour l'origine et l'établissement du christianisme, ne pouvait que s'égarer dans l'appréciation qu'il fait de ses développements et de son histoire [1]. Il cherche sans cesse à constater, dans le christianisme, la présence et l'action de l'élément platonicien qui se serait substitué à l'élément juif. L'élément juif est représenté dans la doctrine de la résurrection corporelle ; l'élément platonicien, dans le spiritualisme. M. Leroux, nulle part que nous sachions, n'a nié d'une manière bien formelle l'authenticité des Évangiles ; il la suppose même dans plusieurs de ses articles ; et en présence de cette authenticité, la substitution de l'élément platonicien à l'élément juif nous paraît une assertation tout à fait inconcevable. Qui croirait que M. Leroux serait tenté de regarder par moments notre Seigneur Jésus-Christ et son saint précurseur Jean-Baptiste, comme les prédicateurs d'un grossier matérialisme? Qui croirait que M. Leroux ne voudrait donner à leur mission d'autre but que l'établissement d'un royaume temporel, la guérison, la longévité des corps? Il les transforme en espèce d'alchimistes, de magiciens, de *guérisseurs*, comme il ose le dire, qui voulaient délivrer les hommes seulement des infirmités physiques et leur procurer une longévité sans fin? Cette manière de voir est appuyée sur la croyance des

[1] Articles *Baptême*, *Confirmation*, *Conciles*.

Juifs à un Messie temporel et à la résurrection des corps : saint Jean - Baptiste et Jésus - Christ se seraient emparés de ces croyances. Il est vrai que M. Leroux reconnaît dans l'évangile de saint Jean des tendances entièrement spiritualistes ; il les retrouve aussi dans saint Paul ; et il est amené à dire que Jésus - Christ et saint Jean - Baptiste ont prêché et n'ont pas prêché le spiritualisme[1]. « Jésus - Christ et Jean - Baptiste ont - ils réellement prêché le spiritualisme ? Nous serions tentés de répondre oui et non. Oui, car la prédiction de saint Jean, autant que nous pouvons la connaître par le peu qui nous en reste, et la prédication de Jésus, renferment les leçons les plus élevées de la vie spirituelle, revêtues d'une admirable éloquence, et d'une poésie souvent sublime. Non, car l'idée de la résurrection corporelle, de la guérison des corps, fait la base de la prédication de Jésus, de la prophétie de saint Jean, telles que les Apôtres les comprirent et les évangélistes les ont rapportées. Lisez certains passages de l'Évangile : il ne s'agit que de la transformation des cœurs et des esprits, de l'homme intérieur, de ce que l'on appelle la vie spirituelle ; mais combien d'autres où le Sauveur du monde n'est que cet alchimiste enthousiaste et rêveur qui va faire sortir de son bain la transmutation des corps ! Jésus parle partout dans l'Évangile comme s'il se croyait le pou-

[1] Article *Confirmation*.

voir d'opérer cette transformation corporelle qui faisait la croyance de la secte des Pharisiens. Ses Apôtres, à plus forte raison, sont plongés dans cette illusion. Ils parlaient du règne de Dieu, mais qu'entendaient-ils par lui? *La résurrection des corps et l'immortalité corporelle.* Ils crurent le règne de Dieu arrivé quand ils virent les cures merveilleuses que la foi et l'enthousiasme produisaient autour de leur maître. Ils crurent à la divinité de leur maître en voyant les guérisons qu'il opérait. Tout était pour eux corporel; la *distinction de l'esprit et du corps* n'était pas faite alors surtout chez les Juifs. »

Nous sommes donc amenés par M. Leroux à cette singulière proposition : Jean-Baptiste, Jésus-Christ, les Apôtres ont enseigné le plus haut, le plus parfait spiritualisme : Jean-Baptiste, Jésus-Christ, les Apôtres ont enseigné le plus grossier réalisme. Comment concilier entre elles des assertions aussi contradictoires? Si les Juifs, à l'époque de la naissance du Christ, ne distinguaient pas l'esprit du corps, d'où venait le spiritualisme si élevé qu'on est forcé d'accorder à Jésus-Christ et à saint Jean-Baptiste? Les Juifs, qui ne distinguaient pas l'esprit de la matière, suivant M. Leroux, étaient cependant la seule nation qui professât la croyance au Dieu unique, au Dieu infini, au Dieu créateur, et qui lui rendît un culte. Les cantiques, les écrits des prophètes, les livres moraux de ce peuple respirent la plus haute spiritualité. « Le corps

retourne à la poussière d'où il a été tiré, et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné, » dit Salomon dans le livre de l'Ecclésiaste[1]. Il est inutile de multiplier les citations ; quel homme instruit pourrait contester ce que nous avançons ici ? Les prophètes ont sans cesse recommandé la pureté de cœur, l'obéissance et la justice comme le culte véritable dont le Saint d'Israël est jaloux. Le Sauveur des hommes porta à la plus haute perfection, développa d'une manière divine le spiritualisme qui était déjà déposé dans les saints livres. Qu'on lise dans saint Matthieu, qu'on appelle l'Évangile *résurrectioniste*, le discours sur la montagne, et on admirera toute la perfection de cette sublime morale qui a changé le monde. Jésus-Christ ne promet aux hommes d'autre récompense que les biens invisibles et la félicité céleste ; il bénit les souffrances et la pauvreté, fait à ses disciples un devoir rigoureux de tout quitter, et de sacrifier leur vie pour son Évangile. Est-ce là le langage de l'alchimiste qui vient opérer des guérisons corporelles ?

Sans doute, en guérissant les âmes, Jésus-Christ guérit aussi les corps ; mais, avant d'opérer ces guérisons physiques, ne commence-t-il pas par remettre les péchés ? Ne recommande-t-il pas aux malades qu'il a guéris de ne plus pécher, afin qu'ils ne retombent pas dans des états pires ? Par

[1] Eccles., 12-17.

là, il veut nous apprendre que les maladies corporelles ne sont que la suite et la punition du péché, et que la rédemption qu'il opère, après avoir détruit le péché, renouvellera un jour l'être physique humain lui-même. La résurrection finale est appuyée sur ce principe.

L'esprit de système égare donc entièrement M. Leroux, lorsqu'il nous représente la mission de Jésus-Christ et des Apôtres comme n'ayant qu'un but temporel ou politique. Chaque mot de l'Évangile dément une si grossière erreur. M. Leroux prend les effets pour les causes, les résultats du christianisme pour son essence. Il veut que le christianisme de saint Matthieu et de saint Pierre soit différent de celui de saint Jean et de saint Paul. Les premiers sont résurrectionistes, ce qui veut dire, dans son langage, matérialistes, grossiers, n'envisageant qu'une félicité terrestre; les seconds sont, au contraire, éminemment spiritualistes. A cela nous n'avons qu'une chose à répondre : ouvrez les Évangiles et lisez; vous trouverez dans chaque mot la condamnation de votre incroyable système. Les différences qui se trouvent entre les auteurs sacrés n'ont rien d'essentiel; elles proviennent de la diversité des génies, des diverses manières dont les écrivains sacrés se sont impressionnés de la doctrine et des actions de l'Homme-Dieu. Partout on retrouve une doctrine identique.

Que ne peut cependant l'esprit de système! M. Leroux a avancé que le christianisme se com-

posait d'un élément juif, le résurrectionisme, et d'un élément platonicien, le spiritualisme. Pour justifier sa thèse, il fait violence aux faits, il dénature l'histoire, il se trompe lui-même, et trompe le lecteur. Qu'avons-nous à faire de cet élément platonicien, si nous trouvons le spiritualisme et le plus haut spiritualisme dans les livres des Juifs comme dans les premiers monuments du christianisme? Qu'est-ce que le spiritualisme de Platon, en comparaison de la doctrine toute céleste de Jésus-Christ?

Nous ne devons pas omettre une importante remarque : M. Leroux accorde la réalité des guérisons et des miracles opérés par Jésus-Christ; mais il les attribue à l'alchimie et à la magie. Les philosophes néoplatoniciens, ennemis acharnés du christianisme, dans l'impossibilité de nier ces faits divins, les avaient aussi attribués à la magie. Que fait donc M. Leroux? Il renouvelle Celse et Porphyre.

Le christianisme des Pères est identiquement ce christianisme primitif, où nous trouvons un spiritualisme bien supérieur à celui de Platon. Pour s'en convaincre on n'a qu'à ouvrir les écrits des Pères des trois premiers siècles. Tous ces Pères font profession de suivre un maître bien au-dessus de Platon : tous reprochent à ce philosophe de graves erreurs. On ne peut donc assigner l'époque prétendue où l'élément platonicien se serait substitué à l'élément juif. La grande thèse, la thèse

fondamentale des changements du christianisme et de son élaboration successive par les siècles serait compromise, si elle n'avait pas d'autres preuves. M. Leroux en cherche une nouvelle dans les décisions des conciles généraux. Selon lui la doctrine chrétienne était d'abord flottante, indéterminée, susceptible de plusieurs sens divers. Ce sont les conciles qui ont fixé les dogmes et constitué le christianisme[1]. Le christianisme a donc été fait par des assemblées électives, par des délibérations communes; ses dogmes sont sortis d'un scrutin. C'est le peuple qui est le véritable créateur du christianisme. M. Leroux trouve cette origine admirable; et y voit une magnifique leçon donnée aux siècles futurs. En effet, si, dans les premiers siècles du christianisme, une religion a pu être constituée par délibération publique, pourquoi n'en serait-il pas ainsi aujourd'hui?

Quelle preuve M. Leroux donne-t-il pour établir la formation du christianisme par les conciles? Pas d'autre que celle-ci : desdiscussions dogmatiques existaient dans les premiers siècles et divisaient les chrétiens; les conciles ont porté des décrets pour terminer ces dissensions; donc les dogmes n'étaient pas fixés; donc ce sont les conciles qui les ont établis. Pour que ce raisonnement eût quelque valeur, il faudrait que toutes les disputes qui naissent parmi les hommes provinssent de ce que les

[1] *Voyez* articles *Christianisme*, *Conciles*.

points discutés ne sont point fixés et nettement posés. Or, il est bien certain que les hommes disputent sur des doctrines dont le sens est parfaitement arrêté; temoin les discussions sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; témoin les hérésies du XVIe siècle. Personne sans doute ne soutiendra que le dogme de la présence réelle, par exemple, n'était pas clairement enseigné par l'Église lorsque Zwingle et Calvin vinrent le lui contester. Les disputes dogmatiques proviennent donc souvent d'autres causes que du vague, de l'indéterminé qui peuvent régner dans l'exposé d'un dogme. Le raisonnement de M. Leroux ne prouve donc absolument rien.

Les dogmes n'étaient point fixés avant les premiers conciles, dites-vous. Pourquoi alors les trouvons-nous dans l'Évangile et dans les Pères qui ont vécu avant la tenue de ces conciles? Les conciles ont-ils prétendu proposer des dogmes nouveaux, se sont-ils donnés pour des révélateurs? Non : ils n'ont fait que témoigner de la foi qu'ils avaient reçue; ils ont suivi les croyances universelles; le but de leurs décrets n'était que de les constater; *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, telle est la règle générale sur laquelle se sont formées les délibérations de ces saintes assemblées. Pour définir ce qu'il fallait croire, les Pères des conciles disaient : Nous croyons... « L'Église par ses conciles, dit Vincent de Lérins, a voulu que ce qui était déjà cru simplement fût professé

plus exactement; que ce qui était prêché sans beaucoup d'attention, fût enseigné avec plus de soin; que l'on expliquât plus distinctement ce que l'on traitait auparavant avec une entière sécurité. Tel a toujours été son dessein. Elle n'a donc fait autre chose, par les décrets des conciles, que de mettre par écrit ce qu'elle avait déjà reçu des anciens par tradition... Le propre des catholiques est de garder le dépôt des saints Pères et de rejeter les nouveautés profanes, comme le veut saint Paul. »

Les conciles n'ont donc eu pour but que de manifester la foi véritable de l'Église et de clore ainsi les discussions pour les vrais fidèles. Et si des disputes sont possibles sur un dogme, quelque net et clairement défini qu'il puisse être, elles proviennent de l'inquiétude et de l'orgueil qui dominent certains esprits et ne leur permettent pas de s'arrêter aux croyances anciennes. De là les hérésies et les jugements de l'Église qui les condamnent.

Combien donc M. Leroux se trompe lorsqu'il nous dit : Vous demandez comment une religion se fait, étudiez les conciles; vous verrez que ce sont des hommes, des assemblées d'hommes qui font les religions. Non, des assemblées d'hommes n'ont pas fait le christianisme; il existait avant ces assemblées, et lui seul les rendait possibles. Le christianisme a été formé par la foi à la divinité de

[1] Vincentii Lirinensis *Commonitorium*.

Jésus-Christ; et, cette foi admise, on ne conçoit plus la révélation des conciles.

Nous laisserons donc M. Leroux assurer sans preuves qu'avant le concile de Nicée le dogme de la divinité de Jésus-Christ n'était pas fixé, et que les autres dogmes ne l'étaient pas davantage avant les autres conciles qui les ont sanctionnés.

M. Leroux cherche une nouvelle preuve de l'élaboration successive par laquelle le christianisme se serait formé, dans les changements introduits, selon lui, dans la constitution de l'Église et l'institution des sacrements. Nous allons répondre en peu de mots aux difficultés que cet écrivain emprunte aux protestants, et qu'on a déjà tant de fois éclaircies[1].

4° Constitution de l'Église.

M. Leroux veut d'abord établir que la démocratie a été la première forme du pouvoir spirituel. Voici son raisonnement : « Le pouvoir spirituel commença sous la forme démocratique, car c'était le peuple qui nommait les évêques. Donc la démocratie était au fond de la hiérarchie, donc elle était aussi au fond des conciles où les évêques siégeaient sur le pied de l'égalité parfaite, et où les votes se comptaient par tête. La papauté n'a eu aucune prépondérance dans les huit premiers conciles généraux; les papes n'assemblaient pas les conciles et ne les présidaient pas. Ainsi, dans tous

[1] Article *Conciles*.

les conciles, c'est la démocratie qui décide, c'est elle qui est inspirée, c'est elle qui se fait à elle-même une religion, c'est elle qui fonde le christianisme. »... Si ces assertions étaient aussi solides qu'elles sont tranchantes, elles seraient sans doute invincibles.

On ne peut nier que ce ne fussent les évêques, et même les évêques seuls qui décidaient dans les conciles. Mais, dit-on, les évêques étaient nommés par le peuple. On oublie ou on ignore que le mode d'élection dans l'Église a toujours été secondaire et accessoire, que ce mode a varié suivant les âges. Sans doute le peuple participait aux élections épiscopales, non-seulement dans ces premiers siècles, mais jusqu'à une époque fort avancée de l'histoire ecclésiastique. Il est vrai, toutefois, qu'il n'eut jamais la prépondérance dans ces élections, et qu'elle appartint plutôt aux évêques, qui présidaient les assemblées[1]. Mais l'élection n'a jamais été regardée dans l'Église comme la source du pouvoir ecclésiastique, de la mission divine. Outre l'élection, il y avait l'ordination, l'institution canonique; c'est là l'origine véritable du ministère sacerdotal. Les Apôtres sont choisis par Jésus-Christ et envoyés par lui; à leur tour ils consacrent par l'imposition des mains, et envoient les hommes que *le sort* ou l'élection leur désigne; quelquefois ils choisissent eux-mêmes les sujets auxquels ils

[1] *Voyez* Thomassin, tom. I, liv. II, ch. 1, *Discipline ecclésiastique*.

veulent confier les saints mystères. Tel est l'ordre divin ; tel est l'ordre invariable de l'Église. C'est le ministère pastoral qui enfante à Jésus-Christ des fidèles ; c'est le pasteur qui établit le troupeau ; c'est le pouvoir qui forme la société. L'origine des pouvoirs sacrés ne peut donc se trouver dans la société des fidèles. La démocratie n'a donc jamais régné dans l'Église ; elle ne l'a jamais gouvernée ; les fidèles ont toujours reçu les décrets des pasteurs comme les ordres de Dieu même[1].

La seconde assertion que la papauté n'exerça aucune prépondérance sur les premiers conciles est aussi erronée que la première. Il serait bien long de rapporter ici les passages des livres saints et des Pères qui établissent la sainte autorité du Pontife romain, successeur de saint Pierre, chef des Apôtres. L'Évêque de Rome a toujours été regardé comme le premier pasteur de l'Église, comme le centre de l'unité catholique. « C'est cette chaire romaine tant célébrée par les Pères, dit Bossuet, où ils ont exalté comme à l'envi la principauté de la chaire apostolique, la principauté principale, la source de l'unité ; et dans la place de Pierre, l'éminent degré de la chaire sacerdotale, l'Église mère qui tient en sa main la conduite de toutes les autres églises, le chef de l'épiscopat d'où part le rayon du gouvernement, la chaire principale, la chaire unique en laquelle seule tous gardent l'unité : vous

[1] *Voyez* Thomassin cité ; Fénelon, *Ministère des Pasteurs*.

entendez dans ces mots saint Optat, saint Augustin, saint Cyprien, saint Irénée, saint Prosper, saint Avit, Théodoret, le concile de Chalcédoine et les autres, l'Afrique, les Gaules, la Grèce, l'Asie, l'Orient et l'Occident unis ensemble[1]. »

Nous remarquerons sur ces paroles de Bossuet qu'elles sont toutes formées de textes empruntés aux Pères qu'il nomme.

M. Leroux a lu sans doute avec bien peu d'attention l'histoire ecclésiastique, et surtout celle du concile de Chalcédoine, pour oser nous dire que la papauté n'exerça aucune influence sur les huit premiers conciles généraux. Ce concile[2] fut assemblé par les soins du pape saint Léon, présidé par ses légats; et la discussion fut entièrement conforme à la lettre qu'il avait écrite à saint Flavien. Quant au concile de Nicée et aux autres, voici ce que nous lisons dans Fleury : « Le pape saint Sylvestre, ne pouvant assister au concile à cause de son grand âge, y envoya deux prêtres, Victor et Vincent avec ordre de consentir à ce qui s'y ferait. On croit qu'Osius, évêque de Cordoue, était chargé de représenter le pape à ce concile. Il paraît y avoir présidé, puisque son nom se trouve à la tête de toutes les suscriptions. Saint Athanase dit qu'il a gouverné tous les conciles, et il est certain qu'il présidait au concile de Sardique vingt-deux ans après. On ne voit pas comment un simple évêque de Cordoue

[1] *Discours sur l'unité de l'Église.*
[2] *Voyez* Fleury, *Histoire de l'Église.*

aurait présidé de son chef sur tous les évêques du monde, même ceux d'Alexandrie et d'Antioche, présents en personne. Gélase de Gysique dit expressément qu'Osius tenait la place de Sylvestre, évêque de la grande Rome, avec les prêtres Victor et Vincent, et il ne doit pas être suspect sur ce point, étant Grec et écrivant sur les mémoires des Grecs. Enfin la pratique suivante y est conforme ; dans les conciles œcuméniques dont nous avons les actes, nous voyons les légats des papes à la tête, et c'est ordinairement un évêque avec deux prêtres[1]. »

Les droits et les fonctions des papes ne se bornaient pas à présider les conciles généraux ; nous les voyons encore instruire et juger l'Église entière, citer à leur tribunal les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Constantinople. Ainsi Denys, patriarche d'Alexandrie, est accusé devant le pape de nier la consubstantialité du Verbe[2]. Le pape assemble un concile à Rome ; Denys se justifie par d'excellentes apologies. C'est de saint Athanase que nous tenons ce fait. Ce grand homme lui-même, pour éviter les poursuites des Ariens, se jette entre les bras de l'Église romaine. Il y trouve justice, il est rétabli dans son siége par le pape, qui ne fait en cela qu'user du privilége de son Église, dit l'historien Socrate[3]. Le concile de Sardique ne

[1] Fleury, liv. xi.
[2] Thomassin, tom. I, liv. i, chap. 8.
[3] Socrate, liv. i, chap. 11.

fit-il pas un décret pour donner au pape le droit de réviser les causes des évêques déposés? Lorsque saint Cyrille d'Alexandrie entreprit de faire le procès à Nestorius, il s'autorisa des ordres et du pouvoir qu'il avait reçus du Saint-Siége. Sans cela, un archevêque de Constantinople n'eût pas été justiciable de l'archevêque d'Alexandrie, puisque les canons défendaient aux exarques et aux patriarches même, aussi bien qu'aux métropolitains, de rien entreprendre hors de leur ressort. Il écrivit à Nestorius en ces termes : *Celestino jubente, investigare cogor...* Le pape Célestin le revêtit de son autorité, et lui manda de ne donner que dix jours de terme à Nestorius. Après ces faits, il n'est pas nécessaire de rapporter le recours de saint Chrysostôme au Siége apostolique, la déposition de Dioscore d'Alexandrie prononcée par les légats de saint Léon, au nom du pape, au sein même du concile de Chalcédoine.

M. Leroux ignore sans doute tous ces faits; mais alors il ne devrait pas écrire sur la constitution de l'Église. Après ces faits, ces étranges assertions que les prétentions des papes n'ont d'autre origine que le démembrement de l'ancien patriarcat romain par l'érection de celui de Constantinople, que leur pouvoir se bornait à confirmer les élections de leur patriarcat, tombent d'elles-mêmes et n'ont pas besoin d'autre réfutation.

Il est donc bien certain que la constitution de l'Église n'a pas commencé sous la forme démocra-

tique ; que cette divine constitution, sortie des mains de Jésus-Christ, est toujours restée la même dans son fond, quoique les formes aient varié suivant les circonstances des temps et des mœurs. Cette flexibilité de l'immuable constitution de l'Église est un de ses caractères divins. Destinée à accompagner l'humanité dans sa route à travers les siècles, l'Église devait pouvoir s'accommoder à toutes les situations. Ainsi il était nécessaire que le pouvoir pontifical sortît des limites que l'état de l'Église primitive lui avait faites; il devait s'accroître, non par l'acquisition de droits nouveaux, mais par le simple développement de ses droits divins. M. Leroux reconnaît lui-même que ce développement de la papauté était nécessaire et qu'il a sauvé le monde. Nous croyons inutile de faire aucune réflexion sur les quatre époques assignées par M. Leroux au développement de la constitution de l'Église. Nous serions forcé de répéter ce que nous avons déjà dit ; et certaines assertions que nous aurions à relever ne nous paraissent pas mériter une réfutation sérieuse.

5° Sacrements.

M. Leroux[1] ne voit dans les sacrements catholiques que des mystères, des miracles absurdes. « Ces sacrements, dit-il, sont la mort de l'homme intellectuel et enlacent la vie humaine tout entière du réseau de la superstition. » Cette colère et ces

[1] *Voyez* articles *Confirmation*, *Confession*, *Baptême*.

déclamations prouvent uniquement que M. Leroux nie la vertu surnaturelle et divine des sacrements; mais en vérité ces négations et ces injures ne décident pas la question.

M. Leroux assure que les sacrements chrétiens n'étaient originairement qu'une initiation à la vie intellectuelle et morale. S'il ajoutait la vie divine et l'union avec Dieu à la vie intellectuelle et morale, nous dirions comme lui, avec l'universalité des théologiens, qu'à l'origine les sacrements n'étaient pas autre chose, qu'ils n'ont jamais été et qu'ils ne sont pas autre chose.

M. Leroux nie l'ordre surnaturel et divin; l'Église et le christianisme supposent sans cesse cet ordre: la question tout entière porte donc sur l'existence et la réalité de cet ordre. Car une fois cet ordre reconnu, la théorie catholique des sacrements est très-conséquente et très-simple.

L'homme ne peut rien dans l'ordre du salut sans la grâce divine; il ne peut se purifier, s'éclairer, s'unir à Dieu sans elle. Jésus-Christ a mérité aux hommes cette grâce réparatrice, et il en a attaché la communication à des symboles qui ont le pouvoir de la produire dans nos âmes. Dans cette institution, Jésus-Christ s'est conformé aux nécessités de notre nature, qui a besoin de signes; par cette institution, le Sauveur a lié, de la manière la plus efficace, le fidèle à la société religieuse, et sapé la base de l'individualisme et de l'illuminisme. Ces sacrements embrassent la vie humaine tout en-

tière et sont en harmonie avec tous ses besoins.

En quoi cette théorie peut-elle être accusée de renfermer une superstition grossière ou une absurdité manifeste? Cette absurdité serait-elle dans la nécessité de la grâce qu'elle affirme? Serait-elle en ce qu'elle affirme aussi que la communication de la grâce est attachée à des signes matériels? Mais la pensée et sa manifestation ne sont-elles pas attachées au signe extérieur et matériel de la parole, la vie elle-même ne dépend-elle pas de conditions matérielles? Pourquoi Dieu, dans l'effusion de sa grâce, aurait-il dérogé au plan invariable qu'il a suivi dans tout ce qui se rapporte à la nature humaine? Si la religion n'était qu'un rapport intérieur et individuel de l'homme à Dieu, la religion serait détruite comme institution sociale. « Mais, ajoute M. Leroux, nous ne sentons pas cette action merveilleuse de la grâce; la grâce opère dans une obscurité profonde; l'homme s'efface.... » La vie aussi naît et se développe dans cette nuit obscure, dans ce silence absolu; nous n'avons pas non plus le sentiment de cette secrète germination : la grâce comme la vie se manifeste par ses effets. Du reste l'initiation chrétienne n'est pas tout entière dans les sacrements; les sacrements exigent des dispositions; la prédication, l'enseignement de la parole évangélique doivent préparer aux sacrements, doivent en conserver les effets; c'est ce que M. Leroux oublie complétement. La parole divine s'adresse à l'intelli-

gence et l'éclaire; la grâce fait aimer les vérités qui ont brillé à la raison.

La doctrine de l'Église sur les sacrements a été la même dans tous les siècles. M. Leroux prétend au contraire que les sacrements ont été défigurés, et ont perdu leur signification première. Il ne voit dans les sacrements primitifs qu'une cérémonie qui avertissait le fidèle du renouvellement que sa foi et son intelligence avaient opéré dans sa nature morale. M. Leroux tombe ici dans cette négation du divin et dans ce réalisme grossier, qu'il reproche aux protestants. Jamais l'antiquité ecclésiastique n'a entendu les sacrements dans un sens aussi vulgaire, aussi absurdement simple. Les Pères donnent aux sacrements des noms bien propres à exprimer leur efficacité divine; ils les appellent : *Sermo Dei opifex, operatorius, vivus et efficax; Verba Christi efficientiâ plena, omnipotentia Verbi.* Saint Grégoire de Nysse [1], dans un discours sur le Baptême, se demande par quel moyen *l'eau du Baptême opère la régénération*, et répond : « *Ostende mihi modum nativitatis quæ fit secundum carnem, et ego tibi vim regenerationis quæ secundum animam fit, exponam... ubique divina vis et efficacia incomprehensibilis est, nullâque vel ratione, vel arte explorari potest.* » D'ailleurs, sans cette doctrine sur l'efficacité divine des sacrements, comment pourrait-

[1] Tom. II, pag. 803.

on expliquer le Baptême administré aux enfants de tout temps dans l'Église?

Les Pères ne sont pas moins explicites sur le nombre des sacrements. Les églises orientales, séparées de l'Église romaine depuis la plus haute antiquité, admettent cependant comme elle sept sacrements. Ce concert établit d'une manière bien certaine la croyance de l'Église primitive. Les protestants, en niant cinq sacrements, se sont mis en opposition avec toute l'antiquité ecclésiastique. M. Leroux renouvelle leur système; nous le renvoyons aux réponses qui leur ont été faites.

Nous ajouterons seulement quelques courtes observations.

Lorsque M. Leroux prétend que le Baptême n'était qu'une simple initiation spirituelle, qu'il n'avait pas aussi pour but de purifier l'âme, d'effacer les péchés et surtout le péché originel, il avance le plus insoutenable des systèmes, démenti par toutes les paroles de l'Écriture et des Pères, et par les textes mêmes qu'il cite.

M. Leroux ignore sans doute que, dans les premiers temps, on administrait ordinairement la Confirmation immédiatement après le Baptême, quoiqu'on distinguât bien ces deux sacrements, puisqu'ils étaient conférés par des ministres différents, et qu'on leur attribuait aussi des effets différents. Les raisonnements de M. Leroux contre la Confirmation n'ont d'autre base que cette méprise; et cependant il reconnaît lui-même que, dès la

plus haute antiquité, on sépara la Confirmation du Baptême. « Par l'onction, entendez, dit saint Augustin [1], le sacrement du chrême, qui, dans l'ordre des signes visibles, est aussi saint que le Baptême lui-même. » On ne peut distinguer plus nettement ces deux sacrements. Dans le livre des Actes, ne voyons-nous pas les apôtres saint Pierre et saint Jean conférer l'Esprit saint par l'imposition des mains aux fidèles de Samarie baptisés par le diacre Philippe [2]?

Nous ne relèverons pas toutes les erreurs que renferme l'article *Confession*. M. Leroux, écrivant sous l'empire des préoccupations que nous avons signalées déjà, ne voit dans le christianisme qu'un système purement rationnel, et il s'étonne ensuite de ne pas le comprendre. Dénaturer la doctrine de l'Église pour mieux la combattre, répéter les arguments de Daillé auxquels on a tant de fois répondu, tel est son procédé. Nous rappellerons à M. Leroux que la nécessité de la confession et le pouvoir d'absoudre les consciences sont reconnus par les Nestoriens, séparés de l'Église depuis le v[e] siècle : devant ce fait tombent bien des arguments [3].

[1] *Lib.* II, contr. Petel. c. CIV-CCXXXIX.

[2] Act. Apost., c. VIII.

[3] Nous n'avons pas cru nécessaire de nous étendre davantage sur les sacrements et la constitution de l'Église ; il existe sur ces matières une foule d'excellents livres où toutes ces questions sont traitées à fond. On lira surtout, avec fruit, le *Dictionnaire théologique* de Bergier.

Objections métaphysiques, morales et politiques.

M. Leroux n'invoque pas seulement l'histoire contre le christianisme, il entre dans le domaine de la métaphysique et de la morale, et là, il cherche encore des arguments contre sa divinité. Les mystères du christianisme ne sont que des mythes qui doivent être remplacés par des formules philosophiques : tel est le point de vue dominant de sa critique. « La doctrine du progrès et de la perfectibilité est la transformation des mystères chrétiens. La philosophie est l'héritière du christianisme... La pensée chrétienne démontrée dans son essence, à quoi peuvent servir les voiles[1] ! »

1° Essence de la religion.

Quelle est donc cette essence de toute religion et de toute philosophie, cette lumière qui sort des nuages mythiques? M. Leroux vient de nous le dire, c'est la doctrine de la perfectibilité, du progrès continu, la tradition vivante et actuelle de l'humanité. Nous croyons avoir démontré que rien n'est plus vague, plus impuissant que cette théorie, et qu'elle ne serait que le scepticisme, si elle n'était pas le panthéisme. Non, aucune révélation véritable de la nature de l'homme, aucune loi morale, aucun véritable perfectionnement ne peuvent

[1] *Des Mystères du Christianisme*; *Revue encyclopédique*, numéro de janvier mars 1835.

se déduire de la théorie du progrès entendue dans le sens de M. Leroux.

C'est une erreur bien étonnante de confondre cette théorie avec les mystères chrétiens. On cherche vainement un appui dans l'identité de la religion et de la philosophie, quand par la philosophie on entend la théorie panthéistique de la perfectibilité. M. Leroux prétend que le sens des mystères chrétiens s'est perdu; que les anciens docteurs du christianisme n'entendaient pas les mystères comme l'Église les entend aujourd'hui. Nous le défions de fournir la preuve de ce qu'il avance; nous le défions de prouver que les mystères chrétiens ne soient que sa doctrine de la perfectibilité.

Peut-on considérer comme une preuve la théorie qu'il nous donne de la vie dans son article *Conscience?* Rien n'est plus obscur, plus embarrassé que cet article, du moins dans sa partie positive. Tout se réduit à dire que la vie est une sous mille formes diverses; qu'elle se manifeste également dans l'ordre minéral, végétal et animal, dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. Veut-on connaître la loi de la manifestation de cette vie? « Une attraction préexistante au phénomène, mais à l'état latent et virtuel, produit l'union et la combinaison du moi et du non-moi, union dont le résultat est un nouvel état composé, qui à son tour a des attractions latentes pour d'autres objets, attractions qui pourront se manifester et qui produiront alors un nouvel état composé. Telle est la formule de la manifesta-

[redacted]

tion de la vie du moi; et c'est aussi précisément la formule de la manifestation de la vie de la nature physique... La vie s'entretient et se nourrit en continuant à se manifester; ce que nous appelons agrégations ou combinaisons dans les corps bruts; circulation, absorption, nutrition, dans la vie physiologique des plantes et des animaux... Dans l'ordre humain la vie se nourrit aussi des produits de la vie antérieure qu'elle assimile et qu'elle transforme. Cette transformation de la vie humaine ou plutôt de ses produits, *car la vie du moi reste incommunicable dans son essence et en tant que force*, s'opère par des moyens que la vie humaine a créés elle-même laborieusement et à force de siècles. Nous appelons cela la parole, l'écriture, la peinture, la sculpture, la musique, l'architecture et tous les arts en un mot. L'idée que nous devons nous faire de tous les arts, c'est qu'ils ne sont que les voies et moyens de la nutrition de notre nature... Connaître, c'est réellement et en un certain sens se nourrir de la vie d'un homme antérieur. De même que la vie animale s'entretient en s'assimilant des produits déjà animalisés, de même la vie humaine, la vie du moi s'entretient parce que les hommes s'assimilent *les produits déjà spiritualisés* par d'autres hommes, par d'autres générations... *Cette vérité est le fond de la doctrine de la perfectibilité*... Ainsi la vie se manifeste en trois termes : le moi, le non-moi et leur rapport; le sujet, l'objet, le produit qui participe du sujet et de l'objet... La nutri-

tion de la vie n'est autre chose que la continuité de sa manifestation[1]. »

Dans cette manifestation de la vie, tout est nécessaire, puisque tout est déterminé d'avance, et qu'un homme et un siècle ne sont que ce que les font leur *innéité*.

Telle est la découverte que M. Leroux nous donne comme l'éclaircissement de tous les mystères, comme le moyen de faire cesser les disputes des matérialistes et des spiritualistes, des athées et des théistes, des théologiens et des philosophes. Selon lui, il n'y a pas d'autre contenu dans les dogmes religieux; les anciens sages de l'Égypte et de la Grèce avaient le mot de l'énigme, et ce secret avait été transmis aux premiers docteurs du christianisme. La Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie ne sont que des conceptions obscures de la vie et de ses manifestations. Cette théorie, présentée avec confiance, comme l'explication universelle, et la solution de tous les problèmes, n'est qu'obscurités et lacunes. Elle se passe de Dieu et tend directement à le nier. Dieu ne paraît y être que la vie générale du monde; la vie devient Dieu. L'origine et la fin des choses, l'intelligence et la liberté, le bien et le mal, la nature elle-même sont inexplicables avec cette doctrine[2].

L'assertion que les mystères chrétiens ne renferment que cette conception de la vie est trop dérisoire pour nous y arrêter.

[1] Article *Conscience*.
[2] Voyez M. Buchez, *Introduction aux Sciences médicales*.

2° Mystères.

C'est cependant sur cette théorie de la vie que repose toute la critique du dogme de la Trinité, tentée par M. Leroux dans son fameux article des *Mystères du Christianisme*. Il avait promis d'établir l'identité de la Trinité avec cette conception de la vie, comme il s'est engagé depuis à prouver que la Trinité chrétienne n'est que la Trinité des Indiens, des Égyptiens et de Platon. Il n'a pas tenu ses engagements, et nous ne croyons pas qu'il puisse les tenir.

En attendant, M. Leroux s'est occupé de la critique des explications de la Trinité, qui nous ont été données par MM. de Châteaubriand, de Lamennais, et par Bossuet. Il nous paraît injuste envers M. de Châteaubriand; peu nous importent les contradictions de M. de Lamennais. Mais l'explication de Bossuet est l'explication des Pères et des théologiens; les reproches que M. Leroux lui adresse, quoique dépourvus de fondement, méritent plus d'attention. La plus grave de ses objections est celle-ci : « Si l'être n'aime que lui et sa pensée qui est lui, je ne conçois en lui aucun changement, aucun mouvement, aucune vie. Le changement en Dieu, la vie en Dieu, de même que le changement et le perfectionnement de l'homme, de même que le changement et le perfectionnement de l'humanité, ne m'est pas expliqué. » Mais le dogme chrétien de la Trinité consiste précisément à nier le changement en Dieu. La vie divine est infiniment parfaite; comment pourrait-

elle changer? S'il y a changement en Dieu, il y a aussi perfectionnement, comme dans l'homme et dans l'humanité; mais le perfectionnement de Dieu est, aux yeux du christianisme et d'une saine philosophie, la plus grossière des impiétés; et ce mot ne peut avoir de sens que dans les doctrines panthéistiques, parce que ces doctrines au fond nient Dieu.

A la demande de M. Leroux, pourquoi la troisième personne est attribuée à l'Esprit saint ou à l'Amour divin, nous répondons qu'avant de connaître il faut être, et qu'avant d'aimer il faut connaître : *ignoti nulla cupido*. A son autre question, pourquoi la deuxième personne est attribuée à Jésus-Christ, lorsque Jésus-Christ s'est montré puissant par ses miracles, plein d'amour et de miséricorde, nous répondons que le Verbe fait chair a pu manifester la puissance et l'amour comme la sagesse, puisque les trois personnes divines, quoique distinctes, ne sont pas divisées et ne forment qu'une seule nature divine. M. Leroux élève contre Bossuet une grave accusation; il lui reproche de s'être écarté de l'explication de saint Augustin et des autres Pères, *d'être tombé presque dans l'hérésie* pour avoir, dans l'énumération des facultés humaines, substitué l'être à la mémoire, et avoir dit qu'il y a dans l'homme, l'être, l'intelligence et l'amour au lieu de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. Il ne s'agit ici que d'une question de mots; le mot de mémoire, dans les Pères, a un sens parfaitement

analogue à celui d'être dans Bossuet. Dans l'intérêt de sa théorie de la vie et de *son innéité,* M. Leroux suscite une querelle qui ne peut avoir de sens que pour lui.

Après le dogme de la Trinité vient celui de la création. Ici nous rencontrons un autre adversaire dans le collaborateur de M. Leroux, M. Reynaud. Cet écrivain ne voit dans le dogme de la création, comme M. Leroux dans celui de la Trinité, qu'un mythe, et un mythe trompeur [1]. M. Reynaud se déclare hautement pour la nécessité, l'éternité, l'infinité du monde; il nie par conséquent la création dans le sens chrétien. Nous avons déjà prouvé que cette opinion détruisait la notion même de Dieu et impliquait le panthéisme : il ne nous reste ici qu'à répondre aux objections de M. Reynaud contre le dogme de la création.

Nous remarquerons d'abord que M. Reynaud reconnaît la priorité de Dieu sur la création. « Comparons, dit-il, l'ensemble de Dieu et de la création à une main posée de toute éternité sur le sable; la main et l'empreinte qu'elle a formée sont toutes deux éternelles; et cependant il est de toute certitude que la main a précédé l'empreinte dont elle est la cause. »

Il nous suffit de cette concession d'une priorité de raison de Dieu sur le monde, pour renverser le système de M. Reynaud. Ce Dieu antérieur au

[1] *Voyez* article *Ciel.*

monde, est-il infini ou non? S'il n'est pas infini, il n'est pas Dieu. S'il est infini, vous placez l'infini avant le monde, vous placez l'infini hors du monde; et dès lors, entre le monde et lui se trouve l'abîme qui sépare l'infini du fini. On voit donc tout de suite que le monde ne peut être ni nécessaire, ni éternel, ni infini, puisque l'être nécessaire, éternel, infini est avant le monde et qu'il ne peut y avoir deux infinis. « Mais, nous dit M. Reynaud, l'éternelle sagesse n'agissant jamais que par des raisons suffisantes, il est impossible qu'elle se soit décidée à créer l'univers dans un temps plutôt que dans un autre; en effet, tous les temps devenant parfaitement égaux, dès qu'il n'y a aucune créature, les raisons qui auraient existé en faveur de la création à l'instant où la création s'est faite, auraient aussi bien existé et avec autant de puissance à l'instant précédent; et pour que Dieu eût pu choisir un de ces instants de préférence à l'autre, il aurait été nécessaire, ce qui est absurde, que Dieu se fût déterminé au hasard. » Non, Dieu ne s'est point déterminé au hasard; et cependant le monde n'est pas éternel : en effet, reculez l'instant de la création aussi loin que vous le voudrez dans la durée, vous aurez toujours l'infini avant cet instant, vous aurez toujours l'éternité avant le temps, vous trouverez toujours un abîme que vous ne pourrez combler. Tous les instants sont donc égaux devant Dieu; il il n'a aucun motif de préférer l'un à l'autre, et l'acte par lequel il crée, est le plus indépendant,

le plus libre des actes, l'essence de la liberté même. Ces principes sont clairs dans notre esprit : hors de ces principes il n'y a que des confusions éternelles. Que prouve alors notre ignorance qui ne saurait établir d'une manière complète les rapports de l'infini et du fini? Dieu crée le monde librement et par amour, il le crée quand il veut et où il veut; il ne se détermine à créer que par des raisons infiniment dignes de sa sagesse. Voilà ce que nous devons affirmer; et quand nous nous adressons cette question, pourquoi Dieu a-t-il créé le monde dans un temps plutôt que dans un autre, nous oublions que nous sommes dans l'infinité de Dieu, et nous nous plaçons dans le temps qui n'existe pas encore. Soutenir que le monde est éternel, n'est-ce pas en effet confondre le temps avec l'éternité? Le temps est la mesure de la durée du monde; le temps suppose une succession, un commencement, un milieu et une fin : l'éternité, au contraire, est un point indivisible, où on ne peut distinguer ni commencement ni fin. Dire que le monde est éternel, c'est donc dire que le temps est l'éternité; c'est dire un non-sens.

M. Reynaud assure que l'infinité du monde est corrélative à son éternité; que si on admet l'une, il faut admettre l'autre. Nous sommes de son avis, et c'est parce qu'il nous est impossible de concevoir le monde éternel, que nous affirmons qu'il n'est pas infini. Que serait-ce, en effet, qu'un infini di-

visible et successif, un infini auquel on pourrait sans cesse ajouter, un infini qui n'offrirait ni immutabilité, ni véritable unité, ni véritable perfection? Quand on admet que le monde est infini, on est entraîné par la logique à identifier le monde avec Dieu ; aussi M. Reynaud soutient-il que le souverain bien, c'est Dieu et le monde, que l'existence de Dieu n'était pas bonne avant l'émanation du monde...

Nous ne dirons rien des arguments mathématiques que M. Reynaud emploie en faveur de l'infinité du monde, puisque lui-même paraît en sentir la faiblesse lorsqu'il s'écrie : « Quoi! la géométrie serait-elle une barrière suffisante pour entraver la volonté du Tout-Puissant et l'empêcher, si tel était son dessein, de restreindre la création à notre seul monde? *Non, sans doute, la liberté de Dieu ne connaît point d'obstacles.* »

Du reste, tout en niant l'infinité du monde, nous sommes loin de restreindre la création à notre monde, de contester l'immensité du monde. La pluralité des mondes, portée même jusqu'à l'indéfini, n'a rien de contraire à la foi chrétienne. L'opinion des docteurs les plus respectables ne peut être une loi irrecusable dans une matière sur laquelle l'Église n'a rien décidé. Le christianisme ne repousse aucune des données certaines de la science; et il est injuste d'imputer à la religion les erreurs du vulgaire sur la figure et l'étendue du monde. L'im-

mensité des mondes a inspiré à M. Reynaud des pages d'une haute éloquence qui ne dépareraient pas Pascal, et qu'aurait avouées Bossuet.

3° Le mal. Loi morale. Théorie du bonheur[1].

Un des plus graves reproches que M. Leroux fasse au christianisme, porte sur la manière dont il envisage la vie humaine. « Le christianisme, abusant de la nécessité du mal, a dit anathème à la terre, c'est-à-dire à la nature entière, et à la vie telle qu'il nous est possible de la concevoir. La théologie chrétienne a imaginé trois mondes si différents que de l'un à l'autre on ne peut passer que par un abime et un miracle : l'Eden primitif, la Terre et le Paradis ; le bonheur et l'innocence, la faute et le malheur, la réparation et la béatitude. Il a été providentiel que l'humanité se fixât pendant plusieurs siècles à cette croyance ; mais cette croyance n'était qu'un mythe qui, comme tous les mythes, cache une vérité. Le mal est nécessaire, c'est lui, pour ainsi dire, qui nous a créés ; c'est lui qui a fait notre personnalité : sans lui notre conscience n'existerait pas. Mais le mal devient de moins en moins nécessaire, si nous savons créer en nous une force vive qui nous permette d'agir et de perfectionner la vie humaine et le monde sans avoir besoin de l'aiguillon du mal. L'erreur n'est donc pas cette suite qui nous montre, après une vie inconsciente, une vie active et douloureuse,

[1] Articles *Saint-Augustin*, *Bonheur*.

puis une vie active sans douleurs; elle est dans la caractérisation de ces trois termes. C'est le terme du milieu qui, caractérisé d'une certaine manière, a forcé de caractériser les deux autres comme on l'a fait : là est l'erreur. La Terre, c'est-à-dire la vie, telle que nous la connaissons, a été incomplétement appréciée, et de là est venu, et l'Éden chimérique, et le Paradis chimérique. Les grands théologiens saint Paul et saint Augustin ont beau médire de la nature, la nature n'est pas aussi corrompue qu'ils le disent. La vie présente n'est pas uniquement dévouée au malheur. Aussi qu'est-il arrivé? C'est que la nature a toujours conservé ses partisans, c'est que la vie présente s'est moquée de l'anathème jeté sur elle, et qu'on a fini, depuis trois siècles, par ne plus croire à l'Éden ni au Paradis. »

Dans le christianisme, tel que l'entend M. Leroux, l'homme est anéanti, la vie humaine est maudite, l'ascétisme et le monachisme sont inévitables. Tel est le christianisme enseigné par saint Paul et saint Augustin, le christianisme qui a régné au moyen âge. Cependant, la liberté, la nature et la vie ont réagi contre une doctrine qui les niait et les réprouvait; de là, les révolutions religieuses du XVIe siècle, la sécularisation du pouvoir, les arts, les sciences, le commerce, l'industrie, enfin, la civilisation moderne tout entière. Lorsque cette réaction s'est tournée exclusivement vers la matière, et est devenue toute matérialiste, elle a dé-

[redacted]

passé le but; mais dans son principe elle était entièrement légitime.

Citons encore quelques paroles de M. Leroux, pour éclaircir sa pensée sur cet objet fondamental : « Quelle est notre condition dans cette vie ? Comment devons-nous nous y comporter par rapport aux biens et aux maux qui s'y rencontrent? Le christianisme répond par l'organe de saint Paul et de saint Augustin : Ne pas s'intéresser à cette vie, ne pas vivre; penser comme Platon, que c'est un état contraire à la nature originelle de l'homme, et comme Zénon, que cette chaîne ne durera pas longtemps, et ne se reproduira plus; mais au lieu que Zénon cherche son sauveur en lui-même, ne le chercher qu'en Dieu, c'est-à-dire en cette sagesse divine qui s'est incarnée en Jésus-Christ. Mais quels sont les moyens pour arriver au but assigné? Le christianisme répond : *N'aime que Dieu*, ne considère que lui, efforce-toi de te mettre dans un rapport immédiat avec lui, que tout disparaisse devant cet élan. »

Soumis à ces influences, les chrétiens ont dû négliger le libre arbitre, et ne reconnaître que la grâce. Quelque effort qu'on ait fait pour conserver le principe de la raison libre, la négation de cette liberté est la vraie doctrine du christianisme. D'après saint Augustin, dit M. Leroux, nous ne sommes libres en rien.

Tout lecteur instruit apercevra aisément les exagérations et les imputations calomnieuses que ren-

ferment les paroles que nous venons de citer.

D'abord, M. Leroux donne le change sur la question du mal; il assure que le mal est nécessaire et la source de tout développement, et accuse le christianisme d'exagérer cette nécessité. Erreur palpable! Le christianisme n'a jamais admis la nécessité du mal moral ou du péché; il l'a toujours regardé comme le fruit et l'abus de la liberté créée, il n'a donc pu exagérer cette nécessité qu'il n'a jamais reconnue. Mais n'a-t-il pas du moins exagéré les suites du péché, n'a-t-il pas présenté la nature et la vie comme essentiellement mauvaises? Il y a encore ici une méprise évidente : le christianisme regarde toutes les natures, toutes les substances comme bonnes en elles-mêmes, le mal pour lui n'est pas une substance, il n'est qu'un faux rapport. La doctrine impie des deux principes a toujours été en horreur aux chrétiens, et c'est sans aucune espèce de raison que M. Leroux attribue à saint Augustin, le plus terrible adversaire du manichéisme, une sorte de manichéisme que l'Église ensuite aurait adopté. Le mal existe sans doute, et il fait de tristes ravages dans la conscience humaine et dans le monde. Mais si le mal est maudit, l'homme et la nature ne le sont pas; Jésus-Christ est mort pour sauver l'homme et renouveler la vie humaine.

M. Leroux blâme avec amertume le christianisme d'avoir fait dépendre le salut de la grâce et non de la liberté humaine. Il est vrai que la religion tout entière est appuyée sur l'impuissance de l'homme

dans l'ordre surnaturel. Mais quelque indispensable que soit la grâce, elle ne nécessite jamais la liberté humaine; loin de là, elle la laisse entière, elle appelle son concours; *gratia Dei mecum*, dit saint Paul. Cette grâce est offerte à tous les hommes; tous peuvent, avec son secours, arriver au salut. Est-il juste d'imputer à l'Église catholique les excès de Luther ou des Jansénistes?

Mais enfin le christianisme détache l'homme de la vie et de la terre, et place le bonheur dans la seule possession de Dieu. C'est cette doctrine qui arrache les hommes à la société et aux conditions naturelles de la vie; c'est cette doctrine qui peuple les monastères et engendre cette vie ascétique si contraire à la véritable nature de l'homme.

Oui, dans un sens très-véritable, le christianisme détache l'homme de lui-même, de la terre et de la vie. Il montre à l'homme sa fin sublime; il lui dit qu'il est fait pour Dieu seul, et qu'il ne doit chercher qu'en lui seul, qu'il ne trouvera qu'en lui seul le bonheur parfait. Dans cet enseignement, le christianisme se montre en harmonie parfaite avec notre nature, que rien ne peut contenter ici-bas, qui aspire à l'infini. La vie terrestre donc n'est pour le chrétien qu'un moyen, une épreuve, un voyage; et la création n'est que l'échelle d'ascension des créatures intelligentes et aimantes vers Dieu. Mais puisque la vie terrestre est l'introduction à la vie divine, quel

prix cette vie n'acquiert-elle pas aux yeux du chrétien! Puisque ce n'est que par l'accomplissement des devoirs de la vie qu'on peut mériter les récompenses divines, combien ces devoirs qui lient l'homme à tout ce qui l'environne ne deviennent-ils pas respectables à ses yeux!

Ce n'est donc pas par l'attrait seul des jouissances que le chrétien est attaché à la vie, mais par le sentiment du devoir. Le plaisir n'est pour lui, comme pour la nature, qu'un moyen; il place sa fin dans quelque chose de plus haut et de meilleur. Le devoir embrasse la vie tout entière; il règle et sanctifie l'usage légitime des sens, comme les affections pures du cœur : par ce puissant lien, toutes les sympathies de notre nature sont fortifiées. Y a-t-il quelque chose de bon, de vrai, d'utile dont le christianisme ne fasse un devoir? C'est lui qui donne à la famille son caractère sacré; aux amitiés, la durée; à la société, la justice, la liberté et le progrès. La charité chrétienne et le dévouement qu'elle inspire n'ont-ils pas couvert la terre de bienfaits! quelle est la souffrance qui ne trouve la consolation et le secours qu'elle appelle? Le chrétien seul connaît la valeur des biens et des maux de la vie Il reçoit les biens avec reconnaissance, et en use sans une attache excessive; il se soumet aux maux avec amour, et s'en sert comme d'un exercice propre à le purifier et à l'élever aux plus difficiles vertus. Il poursuit sans doute, il combat sans relâche le principe de corruption et d'égoïsme

que nous portons tous en nous-mêmes; mais cette lutte ne sert qu'à le faire libre et grand; et si la vertu lui demande des sacrifices, il les offre avec joie et devient sublime.

Loin de maudire la nature, la religion nous découvre en elle le miroir où Dieu réfléchit tous ses attributs. Ce spectacle plein de merveilles nous élève à Dieu, nous apprend à le bénir et à l'aimer. L'homme, au sortir des mains du Créateur, exerçait sur la nature un glorieux empire, que le christianisme l'invite à ressaisir, à mesure qu'il s'éclaire et s'améliore. La loi fondamentale du travail est la cause active de tous ces perfectionnements. C'est ainsi que le christianisme détache l'homme de la nature, de la vie et de lui-même.

Telle est la doctrine que M. Leroux regarde comme antisociale, antihumaine. La religion chrétienne a été cependant l'instrument le plus puissant de la civilisation. Il est souverainement injuste de lui préférer le platonisme, qui n'a pu associer deux bourgades.

La vie ascétique et monastique n'a jamais été qu'une exception; jamais le christianisme n'en a fait la vocation commune. La perfection est éminemment relative, et un chrétien dans le monde peut être aussi parfait qu'un religieux dans son cloître. La vie monastique a eu ses raisons; elle a été la source d'immenses avantages pour l'humanité; M. Leroux lui-même le reconnaît.

Telle est la véritable doctrine du christianisme;

nous défions M. Leroux d'établir le contraire; nous le défions de prouver qu'il y ait contradiction entre saint Augustin et saint Thomas. Mais alors que deviennent ses objections? Elles ont leur source dans des préoccupations que nous allons faire connaître. Après avoir dénaturé la doctrine de l'Église, M. Leroux nous donne son système sur le bonheur.

La question du bonheur[1] a reçu, suivant M. Leroux, quatre grandes solutions, celle de Platon, d'Épicure, de Zénon, et enfin la solution chrétienne. « Tous les hommes qui ont obéi à une de ces tendances ont été dans la voie du perfectionnement. Mais aucune de ces doctrines, aucune de ces tendances n'ont pu être vaincues ni absorbées par les autres; elles ont toujours co-existé, elles sont toutes légitimes. L'humanité est aujourd'hui assez avancée pour comprendre ce qu'il y avait de nécessaire dans ces directions exclusives, et pour leur emprunter ce qu'elles ont de bon et de vrai, en les corrigeant les unes par les autres. Ainsi avec Épicure on aimera la nature, avec Platon on adressera un culte à l'idéal, avec Zénon on fera triompher en soi la liberté morale, avec le christianisme on aimera Dieu..... »

Sans examiner si cette espèce d'éclectisme est possible, et si on ne dénature pas les doctrines qu'on veut fondre ensemble, recherchons à quelle formule viendra aboutir ce compromis philosophi-

[1] *Voyez* article *Bonheur*.

[redacted]

que. « Aujourd'hui, la philosophie nous apprend à aimer religieusement le monde et la vie. Elle doit nous apprendre comment nous devons aimer religieusement le monde et la vie; comment, tout en restant dans la nature et dans la vie, nous pouvons nous élever vers notre centre spirituel. Les chrétiens, depuis dix-huit siècles, ont marché vers la vie future au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La philosophie, expliquant leur formule, nous apprend à marcher vers l'avenir au nom *de la réalité, de l'idéal et de l'amour.* »

La première observation qui se présente, c'est le vague infini de la formule qu'on nous donne comme la loi vivante de l'humanité. Qu'est-ce qu'aimer religieusement la vie? Comment, tout en restant dans la nature et dans la vie, pouvons-nous nous élever vers notre centre spirituel? On oublie de nous le dire, et on oublie de préciser ce qui fait l'essence de la loi nouvelle. La réalité, l'idéal et l'amour remplacent la trinité chrétienne comme l'avenir remplace la vie future. La réalité, qu'est-ce? Ce ne peut être que la matière ou le non-moi. L'idéal ne sera alors que l'esprit ou le moi. L'amour deviendra le lien de l'esprit et de la matière, le rapport du moi au non-moi. *Voilà la vie*, voilà le Dieu nouveau du monde. Tendre vers l'avenir au nom de ce Dieu nouveau sera sans doute perfectionner sans cesse l'être humain et la vie humaine, matériellement et spirituellement. Mais ici naît une difficulté que nous proposons à l'atten-

tion de nos interprètes des mythes chrétiens. Les termes de la trinité nouvelle sont certainement égaux comme le sont ceux de la Trinité chrétienne; il n'y a pas de trinité sans unité; d'ailleurs la vie est une. De là il s'ensuit que la matière est l'égale de l'esprit, que l'esprit et la matière ne sont au fond que deux aspects d'un même être. Mais alors nulle subordination entre l'esprit et la matière; égalité parfaite de développements et de jouissances. Ici, j'interpelle ces philosophes et les somme de poser nettement la loi morale qui ressort de leur théorie; qu'ils osent, et, s'il leur reste un cœur d'homme, ils sentiront le sol se dérober sous leurs pieds.

On le voit, M. Leroux fait de vains efforts pour échapper au saint-simonisme pur; il y est ramené malgré lui, et toutes les conséquences funestes du panthéisme s'élèvent de son système.

Non, non, vous ne remplacerez pas le dogme chrétien ni la morale chrétienne. La doctrine et l'institution chrétiennes se vengent de vos calomnies en répandant les bienfaits autour de vous; elles retiennent les esprits, les empêchent de s'avancer avec vous dans la route où vous trouveriez tous votre ruine, et où vos propres systèmes retomberaient sur vos têtes pour les écraser.

4° Avenir du christianisme.

Les attaques dirigées contre le christianisme sont donc bien impuissantes. Ses dogmes seront toujours la seule philosophie qui puisse éclairer l'homme :

[redacted]

sa morale, la seule loi qui puisse le diriger. Nous venons de discuter les raisons de l'opinion qui voudrait que le christianisme eût fait son temps, qu'il fût aujourd'hui épuisé et inhabile à conduire l'humanité. L'inanité de la loi nouvelle qu'on veut lui opposer est constatée. La conséquence inévitable de cette discussion, c'est que le christianisme sera toujours nécessaire au monde comme la lumière et la vie même, et qu'il sera toujours capable de diriger les hommes, de les mener à des progrès nouveaux. Les progrès réels obtenus jusqu'ici lui appartiennent; l'énumération de ces progrès ou des bienfaits du christianisme se trouve partout. Mais il est bien loin d'avoir obtenu tous les résultats qu'il attend.

Si les passions humaines résistent à son action et l'empêchent de réaliser tout le bien qu'il pourrait produire, est-on fondé à lui en faire un reproche? Un peuple qui obéirait en tout à la doctrine chrétienne, chez qui cette doctrine recevrait une pleine application, serait le plus éclairé, le plus vertueux, le plus libre, le plus grand comme le plus heureux des peuples. Le christianisme ne condamne que le mal et l'abus; quel est le genre d'améliorations et de progrès qu'il repousse, ou plutôt qu'il n'encourage? Les sciences, les arts lui sont infiniment redevables; mais aussi ils se sont montrés reconnaissants, puisque les arts l'ont environné d'une glorieuse auréole et que les sciences, bien loin d'infirmer ses preuves, n'ont servi qu'à les corroborer.

Il en sera de même des progrès que l'avenir réserve aux sciences et aux arts.

L'industrie, en tant que manifestation de la puissance de l'homme sur la nature, et comme moyen d'améliorer et d'adoucir la condition humaine, sera toujours précieuse aux yeux de la religion. Si aujourd'hui l'industrie et le commerce sont basés sur l'égoïsme et la corruption, si leurs tendances sont exclusivement matérialistes, n'est-ce pas encore un bienfait d'avertir les peuples que ces voies, où ils se précipitent, aboutissent à des abîmes, et de leur rappeler que l'homme ne vit pas seulement de pain?

Le principe de l'égalité et de la fraternité humaines est le principe évangélique lui-même. Le christianisme seul a pu faire respecter efficacement la dignité humaine; lui seul a pu amener une vraie justice sociale; les progrès sociaux et politiques ne peuvent être obtenus sans dangers que sous l'influence chrétienne.

Le christianisme ne repousse aucune forme sociale; dans le passé il s'est uni aux républiques comme aux monarchies, et si l'avenir est démocratique, le christianisme, en faisant alliance avec la démocratie, ne fera que développer les principes de justice et de charité. Les doctrines antisociales, l'anarchie et le despotisme, tels sont les ennemis politiques du christianisme, parce qu'ils sont ceux de l'humanité. Heureux les peuples s'ils savent reconnaître dans le christianisme la loi divine elle-

même; s'ils ne confondent pas ce qui passe, ce qui change avec ce qui est éternel et nécessaire, les intérêts humains avec les intérêts même de la religion; s'ils ne lui imputent pas des préjugés et des abus qu'elle condamne la première!

Est-il encore nécessaire de repousser les attaques de M. Leroux contre la hiérarchie ecclésiastique? Il ne fait en cela qu'appliquer des principes que nous croyons avoir réfutés. La hiérarchie est indispensable à l'existence de la religion; et si des abus s'y glissent, comme dans toutes les choses humaines, est-il raisonnable, est-il juste d'en rendre responsable la religion elle-même?

Après avoir répondu aux objections des écrivains de l'*Encyclopédie nouvelle* sur l'origine et l'établissement du christianisme, ses dogmes et sa morale, il nous reste encore quelques difficultés à éclaircir. La première se rapporte à l'état des élus dans le Ciel[1].

5° Le Ciel.

Les objections de M. Reynaud contre la félicité des élus portent sur ce principe que la vie active est infiniment supérieure à la vie contemplative, qui n'est rien, selon ce philosophe. Ce principe repose lui-même sur la notion que M. Reynaud s'est faite de la vie divine. Dieu crée nécessairement le monde; son activité divine consiste à créer, sa vie est la production éternelle et infinie des mon-

des. Nous croyons avoir prouvé que cette doctrine, qui n'est que le panthéisme, détruit en Dieu toute vie propre et personnelle, et va à anéantir Dieu lui-même. Si le panthéisme était la vérité, sans doute l'idée que le christianisme nous donne de la félicité du Ciel serait absurde, et cette félicité ne serait qu'une véritable annihilation. La question véritable est donc de savoir de quelle notion de Dieu et de la vie divine il faut partir.

Le christianisme nous montre en Dieu l'infinie perfection; Dieu se suffit et trouve en lui-même son infinie félicité. La création, quelque indéfinie qu'on la suppose, n'est donc rien devant lui, elle n'existe que par l'effet libre de la bonté de Dieu. Cette notion admise, le Ciel se conçoit. Le Ciel, en effet, n'est que l'union avec Dieu, la vue claire de Dieu, la possession de Dieu, la participation réelle à la vie même de Dieu. Dieu nous associera à son bonheur; telle est l'espérance des chrétiens. L'esprit, le cœur, les sens transformés posséderont l'objet véritable pour lequel ils sont faits, et se désaltéreront sans cesse à la source toujours vive de la félicité. Dieu leur découvrira dans son essence infinie des perfections et des beautés toujours nouvelles qui raviront leur admiration et leur amour. Ils ne seront donc pas dépouillés d'activité, mais cette activité ne sera pas celle de cette vie; elle sera d'un autre ordre. Unis à Dieu, les élus le seront aussi à la création tout entière; tous les secrets leur seront dévoilés, tous les mystères ma-

[redacted]

nifestés. Ils jouiront entre eux d'une sainte société que rien ne pourra troubler, car Dieu sera assez grand pour rendre chacun dans son degré pleinement heureux, et la félicité de tous contribuera à la félicité de chacun.

Le malheur des réprouvés ne pourra troubler cette paix céleste, puisque les élus verront tout le dessein de Dieu, toute sa sagesse, la miséricorde même dont il use envers les créatures rebelles qui ont encouru l'anathème de la justice. Les lumières que le christianisme jette sur la vie future ne nous en dévoilent pas tous les secrets ; de profondes obscurités nous les dérobent ; mais nous en savons assez pour animer notre espérance et pour comprendre combien sont vaines les objections de M. Reynaud.

Après avoir montré, à ce qu'il croit, la misère des élus, M. Reynaud bâtit un ciel à sa manière, et ce ciel vient aboutir à une rentrée de toutes les créatures en Dieu, qui ressemble bien au sommeil de Brahma. « Le Ciel n'est pas une demeure, mais un chemin, et le terme de ce chemin mystérieux est précisément ce paradis final que les chrétiens, sans pouvoir le définir, ont vaguement conçu. Et, en effet, à la limite de ce perfectionnement vers lequel tout l'univers gravite, n'apercevons-nous pas toutes les créatures assises face à face devant Dieu, satisfaites dans tous leurs désirs, éclairées dans toutes leurs ignorances, aussi incapables de sentir ni foi ni espérance que celui qui

sent tout et qui peut tout, et absorbées sans distraction dans l'amour plein de béatitude qui les unit au Créateur et à la création? Mais la jouissance effective de ce paradis ne peut être attribuée qu'à celui qui demeure dans le Ciel et n'y chemine pas, et qui, couvrant l'éternité, d'une main touche à l'origine des choses, et de l'autre à leur fin. Aussi l'asile du repos absolu n'est pas *une réalité, mais une limite*... En remontant l'éternité, on trouve une limite où Dieu existe et où la création n'existe pas encore[1]. Comme en la descendant, on en trouve une autre où Dieu toujours existant, la création n'existe *plus, parce qu'elle est rentrée tout entière dans le sein de son auteur;* mais ni en creusant dans les siècles passés, ni en entassant millions sur millions les siècles à venir, nous ne pouvons ni nous éloigner, ni nous rapprocher d'un seul pas d'aucune de ces deux bornes inabordables *au delà desquelles le vide occupe l'univers.* »

Un peu plus haut, M. Reynaud nous dit, en parlant du principe d'activité qui lie toutes les créatures l'une à l'autre pour les attacher à Dieu toutes ensemble : « Supprimez ce principe d'activité, tout s'amortit, et *Dieu lui-même rentre dans le sommeil.* » Ainsi, *la consommation finale n'est autre chose que la rentrée de la création dans le sein de Dieu,* l'absorption des créatures en Dieu, le sommeil de Dieu qui équivaut à son annihilation,

[1] Ici le lecteur remarquera une contradiction bien palpable de M. Reynaud.

le vide absolu. Tel est en définitive le paradis de M. Reynaud, paradis où disparaît la personnalité et qui ressemble bien au néant. C'est cependant à ce terme où l'on est rigoureusement conduit en partant des notions panthéistiques. M. Reynaud reproche aux chrétiens de trop hâter la consommation finale, et certes, quand on la conçoit comme il la conçoit, on ne saurait trop la reculer.

M. Reynaud voudrait qu'au sortir de cette vie, il y eût une série d'épreuves qui permissent à toutes les créatures de s'améliorer, de devenir bonnes. Tel n'est pas l'ordre de Dieu, pour notre globe du moins. La foi chrétienne nous apprend que l'épreuve pour nous s'accomplit ici-bas; que le sort de chaque créature est fixé au sortir de ce monde. Cependant il existe un lieu où les créatures imparfaites, mais dignes des récompenses célestes, peuvent se purifier et devenir capables de l'union divine. Avec le besoin et le sentiment que nous avons de l'infini, cette prolongation de l'épreuve ne serait qu'une prolongation de nos misères : posséderions-nous la création tout entière, jamais nous ne goûterions le vrai bonheur. M. Reynaud ressemble à un voyageur qui soupirerait après la patrie et qui se plaindrait d'y arriver trop tôt.

Nous ne suivrons pas M. Reynaud dans toutes ses considérations sur le sort réservé aux corps et dans ses théories des incarnations. Les objections qu'il élève contre le dogme de la résurrection

portent sur un fondement ruineux, puisque nous ignorons quel sera l'état réel des corps dans l'autre vie; nous savons seulement que ces corps seront spiritualisés, selon l'expression de l'Apôtre, et que Dieu créera un ciel nouveau et une terre nouvelle. M. Reynaud oppose au dogme chrétien celui de la métempsycose : « Joignons, dit-il, la métempsycose à l'Évangile et plaçons Pythagore à côté de Jésus. » Nous ne voyons pas là, certes, ni une nouveauté ni un progrès.

6° Éternité des peines.

Comme tous les adversaires du christianisme, M. Reynaud se fait l'objection de l'éternité des peines. « C'est là[1], sans doute, le grand scandale de la raison; cependant, à moins de renoncer à l'idée du vrai Dieu, à moins de s'abdiquer elle-même, de nier la liberté et la personnalité de la créature intelligente, la raison est obligée d'admettre cette terrible vérité parce qu'elle sort de prémisses nécessaires. S'il est vrai que l'Être créateur est immuable dans son pouvoir; si la créature intelligente est libre, immortelle, indestructible; si elle abuse de sa liberté en se mettant volontairement en opposition avec le vouloir, la puissance et la sagesse de son divin auteur; si elle s'est fixée dans cette opposition, soit par un seul acte décisif et irrévocable comme l'ange, soit par des actes réitérés et successifs comme l'homme, il faut bien et de toute né-

[1] M. Bautain, *Correspondance religieuse*, tom. 2, lettre 37e, pag. 338.

cessité qu'elle subisse les suites de ce qu'elle a fait. Dieu veut toujours ce qu'il a voulu en créant, le bonheur de sa créature; et celle-ci, une fois qu'elle s'est fixée dans l'opposition, ne peut plus se changer ni être changée; elle a épuisé l'amour divin et rendu inutiles tous les moyens de grâce par lesquels il pouvait la toucher. Elle persiste donc dans l'opposition, son péché est permanent, et le sort qu'elle s'est fait par le péché l'est aussi. Il n'y a dans tout cela rien d'arbitraire de la part de Dieu; il n'y a que ce que la créature a voulu et veut encore. Si ce sort est heureux parce qu'il est conforme à sa nature, à sa loi, c'est à Dieu et à elle-même par Dieu qu'elle en est redevable; s'il est malheureux, la cause de son malheur est dans sa volonté pervertie, dans l'exaltation de sa vie, dans l'orgueil par lequel elle prétend se suffire comme Dieu se suffit. C'est elle qui fait l'enfer dans son moi, dans sa conscience, dans sa personne, et le lieu de l'univers où elle existe et persiste dans sa révolte (car il faut bien que chaque créature ait son lieu et son monde), le lieu où sont réunis ces êtres ingrats et orgueilleux, haineux et révoltés, c'est l'enfer extérieur, le lieu de la géhenne et du tourment.... Le dogme formidable des peines éternelles, si positivement énoncé dans l'Évangile, si constamment enseigné et cru dans l'Église chrétienne, se déduit donc logiquement des premières vérités de la métaphysique, et la raison ne peut le repousser sans renier sa loi, sans nier Dieu lui-

même et la liberté de la créature intelligente.... Entre l'idée de la bonté infinie et la croyance à un châtiment sans termes pour un délit d'un moment, il y a une vérité intermédiaire, un moyen terme, la liberté de la créature intelligente, son immortalité, son indestructibilité. C'est à cette volonté que Dieu respecte pour ainsi dire, qu'il ne violente jamais, qu'il faut rapporter le désordre et ses suites, et non au vouloir divin. Et remarquez que cette vérité dogmatique devient d'autant plus terrible, qu'elle est une déduction de principes nécessaires. Il n'y a point là de justice vengeresse avide de punir, il y a d'un côté l'amour dédaigné, et de l'autre l'orgueil révolté; il y a une loi inflexible qui s'applique à la créature, comme justice rigoureuse, en vertu de l'acte de sa propre liberté, et sous laquelle elle est tombée parce qu'elle l'a voulu. »

7° Moyens de salut.

M. Leroux renouvelle l'objection tant de fois faite sur le salut et les moyens de salut. « C'est avoir une idée horrible de Dieu, dit-il, que de restreindre les voies religieuses au seul christianisme[1]. » Vient ensuite l'énumération de toutes les fausses religions qui ont régné et règnent encore sur la terre; et la conclusion à laquelle il s'arrête est la damnation de l'immense majorité des hommes. Mais soutenir que le christianisme est la vérité et la vérité complète, ce n'est pas restreindre les voies

[1] Article *Christianisme*.

religieuses. L'existence de l'erreur peut-elle être niée? M. Leroux n'affirme-t-il pas que presque tous les hommes ont été victimes de l'erreur, puisque, selon lui, toutes les religions, quoique possédant un fond de vérité, n'étaient que fables et superstitions? M. Leroux restreint la vérité pure et parfaite à la doctrine de la perfectibilité; et le règne de cette doctrine est encore à venir; les siècles futurs seuls jouiront de ses bienfaits. Il tombe donc lui-même dans le vice qu'il reproche au christianisme. Mais la doctrine chrétienne est-elle donc telle qu'il la présente? Non, la religion nous apprend que la révélation primitive s'adressait à tous les hommes, qu'elle était faite pour tous, et qu'elle a laissé des traces dans toutes les traditions antiques. Dieu veut le salut de tous les hommes, il en prépare à tous les moyens et ne demande à chacun que ce qu'il lui a donné. Nul ne sera jugé que sur la partie de la loi qu'il aura connue : une erreur involontaire ne sera jamais une cause de perdition. Nous ne connaissons pas toutes les voies de la Providence divine, tous les moyens qu'elle a d'agir sur les âmes; mais nous savons que Dieu jugera tous les hommes, suivant les règles de son équité souveraine et de sa miséricorde infinie. Cette doctrine va-t-elle à rendre inutile l'incarnation et la rédemption de Jésus-Christ? Non, puisque l'homme ne sera sauvé que par la vérité qu'il aura connue, et que toutes les vérités appartiennent à

Jésus-Christ; puisque nul homme ne sera sauvé qu'en vue des mérites de l'Homme-Dieu.

Nous avons rempli la tâche que nous nous étions imposée, et nous ne croyons pas avoir laissé sans réponse une seule objection importante de l'*Encyclopédie nouvelle*. Nous croyons aussi avoir établi des principes propres à lever les difficultés nouvelles qu'on pourra faire dans la suite de cet ouvrage. Finissons cette longue discussion par un coup d'œil rapide sur l'ensemble.

Quelle idée M. Leroux se fait-il de la religion? Il n'y a sur la terre, selon ce philosophe, qu'une seule religion; sa loi, c'est d'être perfectible et de passer par des formes de plus en plus parfaites, jusqu'à ce qu'elle arrive au grand jour de la pure philosophie. Toutes les formes religieuses sont légitimes, et, aux époques douloureuses de transition, l'*épicurisme et l'athéisme lui-même sont nécessaires et bienfaisants*[1]. L'humanité ne possède jamais la vérité parfaite; elle est condamnée à subir des erreurs dégradantes, et jamais elle n'est assurée de ne point se tromper dans ses croyances. Voilà le passé religieux de l'humanité. Infirmé d'avance par un passé plein d'erreurs, le présent est fort triste; et, quoique nous soyons arrivés au jour pur de la philosophie, nos formules sont bien sèches, bien impuissantes, incapables d'éclairer, de consoler, d'améliorer les hommes. Pour l'avenir religieux,

[1] Article *Bonheur*, tom. II, pag. 795. « C'est une retraite pour l'humanité que l'épicuréisme et l'athéisme, mais enfin c'est une retraite. »

nous l'ignorons; nous marchons vers lui sans savoir ce qu'il sera. Les essais d'institutions religieuses que M. Leroux voudrait tenter ne sont qu'un mélange hétérogène de christianisme et de rationalisme. Triste destinée de l'homme! Quel sera son refuge au milieu de ce conflit des pensées, si ce n'est en théorie le scepticisme, et dans la pratique un grossier réalisme? Pour contenter sa raison, dans quelle unité pourra-t-il se réfugier, si ce n'est dans l'unité panthéistique? Mais ceci, c'est le suicide...

CHAPITRE IX.

SUITE DES OBJECTIONS.

I. Examen de l'ouvrage de M. Salvador sur Jésus-Christ et sa doctrine. — Base du livre de M. Salvador ; son système explicateur de Jésus-Christ, de sa vie, de sa doctrine, de ses miracles, de l'établissement du christianisme. — Mission nouvelle des Juifs. — Panthéisme de M. Salvador.

II. Observation sur l'hypothèse de M. Strauss. — Théorie des mythes et de l'interprétation mythique. — Application de l'interprétation mythique à l'Ancien-Testament, appréciée par le professeur Jahn. — Application au Nouveau-Testament, par M. Strauss. — Impossibilités de cette hypothèse. — Sa base hégélienne. — Conclusion.

I.

Le panthéisme moderne reconnaît dans le Juif Spinosa un de ses premiers et de ses plus habiles maîtres; l'esprit de Spinosa ne s'est pas éteint parmi ses coreligionnaires; il a inspiré l'ouvrage de M. Sal-

vador sur l'origine et l'établissement du christianisme. Il est très-remarquable que cette tendance soit le terme où viennent aboutir les Juifs qui veulent se soustraire à l'immobilité rabbinique, sans adorer celui qu'ils ont rejeté et dont le sang est retombé sur eux.

Le livre que nous allons examiner peut être regardé comme un plaidoyer en faveur du judaïsme. La négation de tout ordre surnaturel est un des principes fondamentaux de M. Salvador, et ressort de l'ensemble de sa composition; cependant l'écrivain juif attribue à son peuple une mission qu'il est impossible d'expliquer par des causes naturelles [1].

Abraham rejette le culte des divinités astrologiques et des idoles sanglantes de la Chaldée et de l'Asie occidentale, pour y substituer le culte de l'unité infinie. Il joint à ce dogme une morale qui tend à faire estimer la vie terrestre et qui apprend à en jouir. Rien jusque là ne semble dépasser les forces humaines. Mais lorsque M. Salvador fait prévoir à Abraham l'avenir le plus éloigné des nations, lorsqu'il lui fait prévoir la mission sublime de sa race chargée de conserver les dogmes nécessaires aux hommes, et devenant, après des milliers de siècles, l'instrument de leur propagation dans le monde entier, il sort évidemment des limites de la prévision humaine et de la sphère naturelle, il se

[1] Tom. I, liv. I, ch. III.

place dans l'ordre miraculeux, ce qui n'a pas de sens dans ses principes.

Cet écrivain n'est donc pas conséquent avec lui-même; il nie l'ordre surnaturel, et il attribue aux Hébreux une mission surnaturelle; il ne voit dans l'hébraïsme qu'un réaction contre l'Orient et ses dogmes, et il interprète dans le sens de l'émanation orientale le dogme de l'unité divine enseignée dans les livres saints.

« Selon la pensée théologique de Moïse, il n'y a qu'une existence seule qui soit à jamais active, stable, qui donne la vie à toutes les autres existences connues ou inconnues, et qui les soutient toutes pour *les faire rentrer toutes en elle-même*[1]. » Si toutes les existences rentrent en Dieu, elles en sont sorties; l'existence du monde n'est donc que le développement de la substance infinie; et dès lors on ne peut échapper à l'émanation.

Abraham et Moïse ont donc enseigné l'unité divine dans un sens panthéistique; mais alors leur dogme est identique au dogme oriental, et on ne conçoit plus comment l'hébraïsme peut être une réaction contre l'Orient. Ferait-on consister la différence en ce que la législation des Hébreux a repoussé le polythéisme et son culte; la trouverait-on dans le principe de la fraternité humaine consacrée par cette législation, tandis que les autres peuples étaient courbés sous le joug des castes?

[1] Tom. I, pag. 7.

Ces différences nous paraissent secondaires; dès qu'on reconnaît de part et d'autre que tout est Dieu et que Dieu est tout, peu importe qu'on adore ou qu'on n'adore pas les divers êtres de la nature. Qu'est-ce que le principe de la fraternité humaine en présence de celui de l'identité universelle? C'est dans les livres indiens, et non dans ceux des Hébreux, que l'on trouve la doctrine de l'unité absolue; et si cette doctrine était la vérité, Moïse à côté de Manou serait un prophète bien froid et un législateur bien vulgaire. Conçoit-on que, tout en attribuant aux Juifs cette mission de réagir contre les superstitions orientales, M. Salvador prétende que les Juifs, ennemis naturels des Orientaux, leur aient emprunté leurs principaux dogmes : la distinction de l'esprit et de la matière, la spiritualité et l'immortalité des âmes, la résurrection des corps, l'existence des anges, l'origine du mal, la chute de l'homme? Ces dogmes seraient le fruit des relations qui s'établirent entre les Juifs, les Chaldéens et les Perses pendant la captivité de Babylone [1].

Qu'est-ce donc que l'hébraïsme pour M. Salvador? L'hébraïsme dans sa simplicité primitive n'est que le dogme de l'unité de Dieu [2]. Si l'écrivain juif veut dire que ce dogme seul avait chez les Hébreux une existence légale et politique, une sanction pénale, il est dans la vérité. Mais s'il prétend

[1] Pag. 100.
[2] Tom. II, pag. 8. Nous savons ce que M. Salvador entend par l'unité de Dieu.

que les anciens Hébreux ne connaissaient d'autre dogme que celui de l'unité de Dieu, il est dans une grande erreur. Ne trouvons-nous pas dans les livres saints, dans les livres écrits avant la captivité, des traces manifestes de tous les dogmes qu'on dit empruntés aux Orientaux? Dès les premiers chapitres de la Genèse nous voyons dans la création de l'homme la distinction de l'esprit et de la matière; le corps est tiré de la poussière; la vie et l'esprit sont de Dieu; l'homme est fait à son image et à sa ressemblance. Là encore nous trouvons la véritable notion et la véritable origine du mal dans la rébellion volontaire de l'homme, et dans sa chute qui le jette dans un abîme de dégradation morale et physique. L'ange déchu, l'esprit tentateur, se montre dans le Serpent; l'ange fidèle, ministre du Très-Haut, dans le Chérubin armé du glaive menaçant, et chargé de défendre ce paradis dont l'homme coupable vient d'être banni. Dans plusieurs autres endroits du Pentateuque et dans les livres qui le suivent, il est question souvent de l'ange du Seigneur, des esprits célestes.

L'immortalité de l'âme est une conséquence naturelle de sa spiritualité; aussi ce dogme, conservé chez les Hébreux par la tradition, comme plusieurs autres, est supposé sans cesse dans les livres saints. Les saints patriarches se regardent comme des voyageurs sur cette terre; leur espérance est toujours tournée vers l'avenir magnifique promis à leur

race, et la mort n'est pour eux qu'un sommeil. Si tout dans l'homme périssait avec le corps, les promesses d'avenir que Dieu renouvelle sans cesse aux patriarches, et qu'il leur fait envisager comme la plus grande des récompenses, seraient bien vaines.

Pour avertir Moïse de sa mort prochaine, Dieu lui dit : « Tu dormiras avec tes pères... Monte sur la montagne de Nébo ; tu y seras réuni à tes proches, comme ton frère Aaron est mort sur la montagne de Hor et a été réuni à son peuple[1]. » Mais les parents de Moïse et d'Aaron avaient été enterrés en Égypte; ces deux frères, morts dans le désert, ne pouvaient donc être réunis par la sépulture à leur famille; ces expressions nous indiquent évidemment un séjour des morts différent du tombeau. Moïse, dans le Deutéronome, défend d'interroger les morts. Saül, dans le livre des Rois, fait évoquer par une pythonisse l'âme de Samuel[2]. Isaïe parle d'un abus pareil[3]. Ces défenses et ces abus n'auraient pas été possibles chez un peuple persuadé que les morts ne subsistaient plus. Les Psaumes de David, les écrits de Salomon, et ceux des Prophètes, sont remplis d'une très-haute spiritualité. Job déclare que les leviers de sa bière porteront son espérance, et qu'elle reposera avec lui dans la poussière du tombeau[4]. David n'échappe au scandale de la prospérité des méchants qu'en

[1] Deut XXXI, 16. — [2] Reg. XXVIII, 11. — [3] Is. VIII, 19. — [4] Job. XXIX, 17.

[redacted]

considérant leur fin ; et cette fin ne peut être la mort, car la mort est commune au juste comme au méchant. Enfin Salomon est aussi explicite qu'on puisse le désirer, lorsqu'il dit : Souvenez-vous de votre Créateur dans ce temps-là, même avant que n'arrive le moment auquel la poussière retombera dans la poussière, d'où elle a été tirée, et auquel l'*esprit retournera à Dieu qui l'a donné*[1].

Nous voyons des résurrections des morts opérées par Élie et par Élisée[2]. Qui pourrait oublier la magnifique prosopopée d'Isaïe, lorsqu'il dépeint la mort du roi de Babylone, son entrée aux enfers et le langage que lui tiennent les morts au rang desquels il est descendu[3]? C'est assez, ce nous semble, pour établir la croyance des Juifs aux anges, à l'âme, à l'immortalité, à la résurrection.

La fusion des dogmes orientaux et du dogme juif, dont le christianisme n'aurait été que la plus haute expression, cette grande base du livre de M. Salvador, n'a donc rien d'historique.

La croyance des Juifs au Messie, l'attente du Messie au moment où Jésus-Christ parut dans le monde, est un fait d'une importance trop décisive pour que M. Salvador ne fasse pas tous les efforts possibles afin d'en détourner le sens. Aussi, dès les premiers chapitres de son ouvrage, il pose les principes d'après lesquels, selon lui, il faut expliquer les anciens prophètes. Ce système n'est

[1] Eccles. xii, 1, 7. — [2] III Reg. xiii, 20. — [3] Is. ch. IV.

pas nouveau, il est en partie celui des Rabbins. Les prophètes ne sont que des poètes : l'essence de cette poésie hébraïque et sa puissance consistent dans la personnification de Dieu et du peuple[1]. Dieu est personnifié par Moïse et les prophètes, sous les qualifications de force et de puissance; il résume l'*unité de l'être*. Dieu est donc la puissance, la force, l'être personnifié sous de poétiques images. La personnalité divine n'est donc pour M. Salvador que de la poésie. La seconde personnification est celle du peuple. Le peuple est cet être supérieur à toute personne, à toute classe, à tout pouvoir public; le peuple est représenté comme un seul homme, accessible à toutes les joies et à toutes les peines, ayant son nom propre et caractéristique qui signifiait *droiture et force*, et son sentiment personnel. C'est dans l'existence distincte, dans les relations réciproques de ces unités personnifiées, dans le développement idéal ou réel, louable ou déréglé, présent ou à venir de l'unité nationale, de l'être-peuple que se trouve la source de la poésie éclatante des Hébreux. Ce peuple-roi était destiné à devenir la lumière et le modèle de tous les autres peuples de la terre. « Si les Hébreux restaient fidèles, le peuple, pris dans un sens collectif, accomplirait, sans avoir à subir de trop rudes épreuves, toutes ses destinées immuables *de paix*, *de richesse et de gloire*, et por-

[1] Tom. I, liv. II, ch. 3.

[redacted]

terait au plus haut point, en proportion des temps et des circonstances, la science de la *vie réelle* dont il faisait son objet principal. Alors les nations étonnées afflueraient de toutes parts vers lui pour être initiées aux oracles du Dieu auquel s'adressaient leurs hommages, d'un Dieu qui se dévoilait sans distinction et *sans mystères* à tous les hommes, qui tirait les peuples par la sagesse et par la force de l'état de servitude, qui ne les soumettait qu'au joug bienfaisant de la Loi, qui leur apprenait enfin à transformer leurs instruments de bataille en instruments d'utilité. Si les Hébreux, au contraire, étaient entraînés dans une fausse route, de graves leçons en ressortaient encore pour tous les autres peuples, sous un aspect inverse et fatal. La même personnification nationale, l'*homme de droiture*, *livré en victime* aux plus amères douleurs et *déchiré par ses propres enfants*, aurait ses membres dispersés en tous lieux, deviendrait la risée du monde entier; sa robe toute sanglante serait mise en lambeaux, sa couronne de gloire se changerait en déshonneur, et on le verrait jeté *comme un mort* dans *la poussière* et dans *la fosse;* mais pour *revenir de nouveau à la lumière*, pour *ressusciter* plus jeune et plus brillant, parce qu'il ne convient ni à la pensée qui a présidé à sa création, ni à l'intérêt des races humaines de le laisser mourir [1]. »

Quelques pages après, M. Salvador est forcé de

[1] T. I, pag. 80 et suiv.

reconnaître que les prophètes avaient annoncé aussi un libérateur, un Messie-personne. « ... D'autre part, toutes les promesses consolantes adoptaient de préférence une expression sur laquelle le pays entier fondait ses espérances à l'époque de Jésus-Christ. De la race des princes de Judée, de la race de David, pris pour modèle d'intelligence et de gloire, un libérateur surgirait quelque jour, qui, réunissant comme lui, avec de plus hautes perfections, la puissance d'esprit et la puissance de l'âme et du courage, saurait triompher de toute oppression extérieure, et ramener les deux états divisés sous un sceptre de paix; à la justice il rendrait ses droits, au peuple sa dignité, à *la vie toutes les douceurs* dont l'Éternel l'a primitivement dotée; enfin il ferait servir le véritable Israël, selon sa destinée, d'étendard et de noyau aux autres populations de la terre, pour ne former de toutes les familles des enfants d'Adam qu'une seule famille de peuples vivifiés les uns et les autres par la plus admirable unité[1]. »

Nous remarquerons d'abord la choquante anomalie qui se trouve entre cette mission surnaturelle et vraiment miraculeuse reconnue au peuple juif, et une théorie qui nie tout ordre surnaturel. M. Salvador entend les prophètes dans un sens tout matérialiste et tout terrestre; il ne s'agit, selon lui, que de richesse, de gloire, de puissance, des

[1] T. I, p. 95.

délices de la vie. Cette erreur ne lui est pas personnelle ; elle a été et est encore celle de toute sa nation. Ce n'est pas non plus un système nouveau d'appliquer au peuple Juif les prophéties qui regardent le Messie. Sans doute il est souvent question de ce peuple dans les prophéties ; mais que tous les oracles se rapportent à lui, que le peuple Juif soit le Messie tant promis et tant désiré, le Messie libérateur et sauveur, le Messie, la lumière du monde, c'est une assertion qu'il est impossible de justifier, et que d'ailleurs M. Salvador n'essaie pas même de prouver.

Les anciens Juifs n'expliquaient pas les prophéties comme les Rabbins modernes ; ils appliquaient au Messie, comme les Apôtres et comme l'Église, les oracles de Jacob, d'Isaïe et de Daniel [1]. C'est en désespoir de cause que les Juifs modernes ont abandonné leurs anciennes interprétations, et se sont créé ainsi des embarras et des difficultés inextricables [2]. Que d'efforts, par exemple, n'a-t-on pas faits pour appliquer tantôt au peuple juif tout entier, tantôt à la partie fidèle de la nation, ou au corps des prophètes, l'immortel oracle contenu dans les LIIIe chapitre d'Isaïe? Dans cette prophétie, la Passion de Jésus-Christ est racontée et sa résurrection prédite. Qu'un homme sans prévention lise ce mémorable chapitre, il se convaincra aisément de la futilité des interprétations rabbiniques. Quoi

[1] Voyez *Thalmud*, *Paraphrase*, *Onkelos*.
[2] *Voyez* Bossuet, *Histoire universelle*, ch. XV et XXIV.

de plus formel aussi que la prophétie de Daniel? La cessation des sacrifices anciens, la ruine du temple et de la nation, juste châtiment de la mort violente du Messie, y sont annoncées de la manière la plus claire. A quel misérable subterfuge n'a-t-on pas recours pour appliquer cet oracle à un autre qu'à Jésus-Christ?

Avant donc de nous présenter ces interprétations avec tant d'assurance, il eût été bon de les dégager des impossibilités et des contradictions qu'elles renferment.

Non, il n'est pas uniquement question dans les livres saints et dans les prophéties d'une prospérité temporelle, des richesses et des joies de la vie. Un Messie, bien distinct du peuple juif, est annoncé à toutes les pages de ces livres inspirés. Si sa gloire y est prédite, ses humiliations et sa mort y sont aussi prophétisées. Il était attendu au jour et à l'heure où il s'est manifesté. On ne peut le nier, on ne le nie pas; les anciens docteurs des Juifs lui appliquaient toutes les prophéties que nous lui appliquons encore, et qui ne peuvent s'entendre que de lui. La ruine, l'humiliation, les malheurs qui pèsent depuis dix-huit siècles sur la race juive ont été prédits aussi. Si Jésus-Christ n'était pas le Messie, si le crime du peuple juif n'a pas été de le méconnaître, comment expliquer l'inexorable vengeance qui le poursuit depuis si longtemps? Les annales de ce peuple, celles du monde entier n'offrent rien de pareil; et cependant, lorsque ces mal-

heurs sont venus fondre sur lui, jamais il n'avait été plus fidèle à sa loi, plus zélé pour elle.

Après avoir reconnu combien sont fragiles les bases qui portent l'édifice de M. Salvador, jetons un coup d'œil rapide sur l'édifice lui-même.

L'existence historique de Jésus-Christ et l'authenticité des livres du Nouveau Testament sont formellement reconnues par M. Salvador. Il a parfaitement senti les impossibilités qu'il faut soutenir lorsqu'on ne fait de Jésus-Christ qu'un symbole... « Les traditions des quatre évangélistes reconnus s'accordent avec toutes les œuvres des Apôtres, et avec la multitude secondaire des récits apocryphes, pour affirmer en commun l'existence de Jésus-Christ. Or, à quelque idée qu'on s'arrête en définitive touchant ces traditions, quelque influence qu'on réserve à la pensée systématique qui y préside, il est impossible, après un examen attentif, de ne pas les adopter dans leur ensemble pour des monuments véritables; il est impossible surtout de ne pas s'avouer que, dans la supposition de la non-existence de Jésus, la puissance d'esprit nécessaire aux auteurs pour concevoir et pour faire agréer si vite tous les détails d'une si étrange fiction, serait, sans contredit, de beaucoup supérieure à la puissance que ces monuments mêmes, comparés avec leurs époques, obligent d'accorder à leur principal personnage.... Ensuite est-ce à d'autres hommes que les Juifs que l'invention des tableaux évangéliques pourrait être attribuée convenablement? A quelque génie de l'O-

rient, ou à des platoniciens d'Alexandrie? Mais comment croire que des savants étrangers se soient réunis et se soient succédé dans l'ombre, pour composer une œuvre où la science, prise selon son acception commune, est loin de jouer un rôle essentiel; une œuvre destinée à donner une haute importance à une petite nation, qui était alors en proie au sort le plus malheureux; une œuvre enfin dans laquelle le lieu de la scène, le héros, les figures accessoires, tout le matériel, appartiennent à cette nation même, et où chaque ligne exige, pour être comprise, la connaissance rigoureuse de son histoire, de ses lois, de ses mœurs anciennes, des localités, des préjugés, du langage, des opinions populaires, des sectes, du gouvernement, et des diverses classes de Juifs existant aux époques où les événements sont rapportés[1]. »

M. Salvador est convaincu aussi de la sincérité, de la bonne foi, qui animaeint les fondateurs du christianisme. Suivant lui[2], Jésus-Christ et les Apôtres étaient sous l'influence des convictions les plus impérieuses; ils obéissaient à une idée morale, progressive et généreuse : en se dévouant à la faire triompher, ils ont servi la cause de l'humanité. Le christianisme doit donc être étudié comme un fait historique de la plus haute importance. Mais il faut écarter de cette étude tout merveilleux, toute intervention surnaturelle; il faut tout expliquer par

[1] Tom. I, pag. 234 à 251. — [2] Tom. II, pag. 97 à 273.

des causes humaines. Le christianisme nous apparaîtra alors comme le résultat de tous les travaux accomplis, de toutes les tendances générales de l'époque où il a pris naissance; nous verrons toutes les raisons de ses formes, de son établissement, et enfin pourquoi il ne lui a pas été donné de réaliser ses promesses et les vœux de la nation juive.

Ce système *à priori* s'impose aux faits, les plie à ses exigences, et engendre des appréciations pleines d'arbitraire, des allégations sans fondement. C'est avec de pareils moyens qu'on prétend détruire les preuves sur lesquelles repose le christianisme.

M. Salvador s'étaie d'une critique qui veut trouver dans les récits évangéliques des invraisemblances, des impossibilités, des contradictions. Cette partie de l'ouvrage, tout empruntée aux incrédules du dernier siècle, n'est rien moins que neuve. Tous ces arguments ont passé comme de la main à la main depuis Celse jusqu'à Voltaire et M. Salvador; il serait fastidieux de réitérer des réponses qui ont été déjà données tant de fois [1].

Les invraisemblances et les impossibilités prétendues tiennent au parti pris d'avance de nier tout ordre surnaturel et miraculeux. Nous avons déjà remarqué que les contradictions qu'on a voulu trouver dans les Évangiles proviennent de ce que les auteurs sacrés ne rapportent pas tous les mêmes faits; ni même toutes les circonstances des faits

[1] *Voyez* Bergier, Bullet, La Luzerne, Paley, Hug, Holshausen, etc.

qu'ils reproduisent. Chacun des écrivains sacrés représente ses impressions particulières et coordonne son récit à un but particulier. Toutes les actions du Sauveur ne sont pas rapportées par tous dans un ordre parfaitement chronologique, ni avec leur suite naturelle. Mais ces difficultés ne sont qu'apparentes, elles ne peuvent amener aucune conclusion; et, pour les faire disparaître, il suffit de jeter les yeux sur une concordance des Évangiles.

Ces reproches écartés, il reste le système suivant: A l'époque de Jésus-Christ, la Judée gémissait sous un joug étranger, l'orgueil national était humilié, les droits les plus sacrés méconnus, et ous les maux de la conquête et d'un esclavage déguisé pesaient sur une nation malheureuse. Cependant des jours de gloire, une prospérité temporelle inouïe, l'empire du monde étaient promis à ce peuple. Cette espérance, qu'il avait toujours conservée, touchait au terme assigné à sa réalisation; les temps marqués étaient arrivés; la nation attendait tous les jours un libérateur qui briserait les fers d'Israel et le mettrait à la tête de tous les peuples. La religion juive allait devenir le culte de toutes les nations civilisées, et la grande mission des Juifs allait être accomplie. Jésus-Christ s'empara de ces traditions nationales et voulut réaliser leurs promesses. Toutefois, au lieu de prendre à la lettre et dans le sens populaire cette gloire, cet empire et cette prospérité prédites, il donna des interprétations toutes mystiques de ces oracles, et annonça

une résurrection première des morts, suivie d'un règne éternel des justes sur la terre. Après cette résurrection, toutes les prophéties devaient recevoir leur entier accomplissement; et les récompenses de cette vie ressuscitée étaient reservées aux observateurs de la morale nouvelle que Jésus-Christ instituait. Le nouveau code de morale était emprunté aux doctrines juives, aux écoles régnantes parmi les Juifs; et les dogmes du nouveau maître étaient la fusion complète des doctrines juives et orientales qui s'étaient rencontrées et mêlées pendant la captivité de Babylone.

Tous les peuples de la terre devaient participer à la lumière qui allait éclairer la Judée; ils étaient tous appelés à adorer le même Dieu, à vivre en frères dans une égalité parfaite, à obéir aux mêmes lois morales, à attendre les mêmes espérances. Pour autoriser sa mission, le fils de Marie prétendit à un pouvoir miraculeux : possédant des secrets ignorés du vulgaire, il guérissait les malades, calmait les imaginations, et étonnait les yeux par d'habiles prestiges. Mais c'était surtout par sa résurrection qu'il voulait confirmer la doctrine qu'il prêchait, la croyance qu'il voulait établir à la résurrection prochaine des morts, et à l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Pour ressusciter, il fallait mourir d'abord; aussi Jésus-Christ se dévoua à la mort dès les premiers jours de sa prédication; et dès ce moment il la chercha constamment. Ce fut dans ce dessein qu'il déclara la

guerre aux prêtres et aux magistrats, qu'il attroupa le peuple : ainsi il alla au-devant du juste arrêt qui frappait tous ceux qui exposaient une nation déjà si malheureuse aux cruelles vengeances de ses terribles vainqueurs.

Après sa mort, ses disciples se persuadèrent qu'il était ressuscité. Animés par cette croyance, ils prêchèrent Jésus-Christ et le présentèrent au peuple comme le Messie, le Fils de Dieu. Saint Paul fut le logicien de la secte nouvelle, saint Jean en fut le poète. Il se fit un nouveau mélange des doctrines juives et orientales; on adopta la trinité égyptienne; Jésus en fut le verbe; on réunit sur sa personne tous les traits des incarnations divines racontées dans les anciennes mythologies. En lui furent personnifiées la puissance, l'intelligence, la bonté divines, les idées nouvelles, les destinées nouvelles qui devaient régénérer le monde. Le système chrétien se forma peu à peu avec l'enchaînement de ces idées et de ces symboles. Cette doctrine était meilleure que celles qui régnaient parmi les nations policées; leurs cultes durent céder la place au Dieu nouveau qui apportait à la terre des principes de raison, d'égalité, de fraternité; et, malgré tous les obstacles, le christianisme s'établit et triompha.

Tel est, en peu de mots, le système explicateur de M. Salvador. Si ce système paraît extraordinaire au lecteur, qu'il ne nous soupçonne pas de l'avoir arrangé à notre façon pour le combattre avec

plus de facilité; le résumé que nous venons de faire est toute la substance des deux volumes de l'histoire de Jésus-Christ[1]. Examinons rapidement les principales assertions et leurs preuves.

Le rapport parfait qui existe entre la vie de Jésus-Christ et les anciennes prophéties, est un fait aussi inexplicable que l'existence de ces prophéties elles-mêmes. Jésus-Christ, qui voulait être le Messie, prétendait accomplir les oracles; donc, tous les oracles qu'il s'appliquait, ou que lui appliquaient ses disciples, étaient entendus du Messie par les contemporains. Mais qu'est-ce qui rendait ces applications possibles? Elles avaient nécessairement un fondement dans la personne et la vie de Jésus-Christ; sans cette condition, la croyance des Juifs contemporains en sa qualité de Messie serait un effet sans cause. Quelle était la source de ces coïncidences remarquables? Comment expliquer le rapport entre la prophétie et l'événement, rapport qui ne peut être attribué au hasard, et qui est justifié par des faits incontestables. Qu'il nous suffise ici d'indiquer ce point de vue.

L'hypothèse de M. Salvador, pour expliquer le caractère de Jésus-Christ, celui des Apôtres, et l'établissement du christianisme, présente des impossibilités de tous genres. Jésus-Christ était un ambitieux qui voulait substituer sa propre autorité à celle des prêtres et des magistrats de la na-

[1] *Voyez* tom. I, pag. 197, 209, 219, 290, 235, 244, chap. v, page. 677 du livre, II.

tion; l'attente générale du Messie, le crédit que lui donnaient ses miracles et ses enseignements, les disciples nombreux qu'il s'était attachés, lui offraient de puissantes ressources pour réaliser ses projets; la marche à suivre était naturellement tracée, il ne s'agissait que de seconder l'élan populaire. Bien loin de là, Jésus-Christ s'applique à combattre toutes les passions, tous les sentiments, tous les préjugés des Juifs. Ils attendaient l'empire du monde, il leur annonce la ruine de leur cité et les plus grands malheurs; ils espéraient la gloire, les richesses, les jouissances terrestres, Jésus-Christ jette l'anathème sur ces faux biens, déclare que son règne n'est pas de ce monde, engage les hommes à renoncer à tout, à porter la croix, à sacrifier leur vie pour sa doctrine. Voilà un ambitieux d'un genre assez extraordinaire. Ce n'est pas tout, Jésus-Christ, suivant M. Salvador, voulut mourir et chercha la mort dans l'espoir de ressusciter et de fonder un règne terrestre qui réaliserait les prophéties et l'attente des Juifs. C'est ici, nous dit-on, la clef de toute l'histoire évangélique. Deux résurrections étaient annoncées, suivant l'auteur : une résurrection première suivie d'un règne temporel de Jésus-Christ et des saints sur la terre, et enfin une résurrection finale qui serait la consommation des choses. Ce dogme de la double résurrection fut la cause la plus puissante des succès du christianisme, d'après M. Salvador; mais il multiplie ici les assertions sans preuves. Il est

faux de faire de Jésus-Christ, des Apôtres et des premiers chrétiens des millénaires. Aucun texte des Évangiles n'enseigne cette opinion, dont on connaît l'origine judaïque, et qui a été repoussée comme une fable absurde par la plupart des Pères, notamment par Origène et saint Jérôme. Il paraît que l'opinion de la proximité de la fin du monde avait des partisans parmi les premiers chrétiens comme le millénarisme lui-même; mais cette croyance n'était pas universelle. Saint Luc[1], rapportant la prédiction de la ruine de Jérusalem et celle de la fin du monde, nous montre la ville infidèle, après sa ruine, foulée par les nations pendant un temps indéterminé. Saint Pierre[2], répondant aux fidèles, qui accusaient la lenteur des promesses du Sauveur, ne leur dit-il pas que mille ans sont pour Dieu comme un jour, laissant ainsi indéterminée l'époque de la consommation du monde? En bonne logique, on ne peut donc rien conclure de la croyance à la proximité de la fin du monde et du millénarisme; cependant M. Salvador leur donne la plus haute importance. En attribuant le millénarisme à Jésus-Christ, l'écrivain juif oublie la haute spiritualité qui caractérise tous les enseignements du divin Maître.

Dans l'hypothèse de M. Salvador, Jésus-Christ eût été le plus sage et le plus insensé des hommes, le plus sincère et le plus fourbe. M. Salva-

[1] Luc. 21. — [2] Petr. 3.

dor ne doute pas qu'il ne fût convaincu de sa résurrection, puisqu'il l'annonçait et qu'il cherchait la mort. Mais une folie pareille est-elle concevable dans un homme qui donnait des preuves d'une si haute raison, d'une sagesse si sublime, d'un amour si grand des hommes? Cette hypothèse renverse toutes les lois de l'ordre moral.

Il est vrai qu'en reconnaissant l'excellence de la doctrine de Jésus-Christ, M. Salvador prétend qu'elle était empruntée aux doctrines juives et aux traditions orientales : il fait de Jésus-Christ un plagiaire habile, et rien de plus. Nous avons prouvé, en répondant à M. Pierre Leroux, que les dogmes chrétiens n'avaient pu être empruntés aux traditions altérées de l'Orient; nous ne répéterons pas ici ces arguments.

Quant aux écoles juives, il est certain qu'elles mêlaient de graves erreurs aux vérités des livres saints. Ainsi les Esséniens, la plus pure de ces sectes, niaient la liberté et admettaient le destin. Jésus-Christ a développé des vérités qui étaient seulement entrevues dans la révélation mosaïque; il les a enseignées sans mélange d'erreur, et il a ajouté des vérités nouvelles aux anciennes.

M. Salvador s'efforce de ramener à des faits naturels les miracles de Jésus-Christ. Que prouvent les faux miracles? Qu'il y en a de vrais, suivant Pascal; il faut donc chercher ceux qui sont attestés. Or les miracles de Jésus-Christ sont appuyés sur un témoignage irrésistible. M. Salvador ne ré-

voque pas en doute la sincérité des Apôtres ; il suppose donc qu'ils ont été victimes d'une illusion contraire à toutes les lois de l'ordre moral. Si on avait recours à une interpolation des livres saints, et qu'on prétendît que les miracles ont été ajoutés, il faudrait alors rendre compte de ces prétendues interpolations, et on verrait naître d'inextricables difficultés.

Le plus grand comme le plus important de ces miracles est celui de la résurrection. Avant de traiter cette grave question, M. Salvador examine l'histoire de la Passion, et soutient que les pathétiques tableaux qui la composent ont été calqués sur les détails de la passion du peuple juif. Cette assertion ne nous paraît pas sérieuse. Il veut disculper sa nation de la mort de Jésus-Christ. Mais si Jésus-Christ réalisait dans sa personne tous les oracles que les Juifs eux-mêmes appliquaient au Messie, il l'était véritablement, et les Juifs ont été inexcusables de le méconnaître. Ils ont obéi en le condamnant aux passions les plus coupables, et Dieu a permis cet horrible forfait, parce qu'il voulait en tirer le salut du monde.

La résurrection a été attestée par les Apôtres et les disciples. M. Salvador renouvelle les anciennes objections, et flotte entre les deux hypothèses contradictoires de la survivance de Jésus-Christ au supplice de la croix, ou de l'enlèvement de son corps par les Apôtres. Qu'il se décide pour l'une ou pour l'autre, ou qu'il affirme en même temps

des assertions contradictoires, on peut y voir la preuve de son embarras; mais il ne réussira pas à donner quelque valeur à des arguments d'une pitoyable faiblesse. Après la mort de Jésus-Christ, les Apôtres n'avaient plus rien à espérer de lui, et devaient s'en détacher comme d'un homme qui les avait trompés. Bien loin de là, quelques jours après la mort de leur maître, ces hommes simples et timides, ces hommes candides, en qui M. Salvador reconnaît tous les caractères de la sainteté, osent affirmer, en face de la nation juive, des magistrats et du peuple, que celui qu'ils ont crucifié est ressuscité; qu'il a été fait Christ et Seigneur. « Vous avez mis à mort, leur disent-ils, l'auteur de la vie; mais la mort n'a pu le retenir dans ses liens. » La puissance publique ne peut faire taire ces hommes; des milliers de Juifs se convertissent; les Apôtres s'exposent à tous les maux pour rendre témoignage à la vérité; leur parole bientôt convertira le monde. M. Salvador n'est pas même entré dans la question; son hypothèse fourmille d'impossibilités; du reste, il constate qu'on ne peut considérer la résurrection de Jésus-Christ comme un symbole et une allégorie.

L'établissement du christianisme, par des causes purement humaines, est un fait inexplicable. S'il avait pour lui la supériorité de sa doctrine, il avait contre lui des obstacles infinis; et quand on suppose les Apôtres victimes d'une illusion impossible, leur prédication et leurs succès inouïs présentent un

problème insoluble et capable de désespérer à jamais la raison des philosophes. Pour se tirer d'embarras, il ne suffit pas de recourir aux besoins mythologiques de l'époque[1], et aux avantages que les polythéistes pouvaient trouver à substituer le culte de Jésus au culte absurde et dégradant de leurs dieux vieillis. Les dispositions mythologiques présentaient plutôt des obstacles que des moyens. D'ailleurs le critique juif n'établit pas l'origine de cette prétendue mythologie des fondateurs du christianisme. Il invoque, il est vrai, comme exemple, les personnifications d'Osiris et de Chrisna; mais que peut-on en conclure? La théorie du symbolisme *à priori*, les personnifications faites *à priori* sont un non-sens et une impossibilité, nous croyons l'avoir prouvé[2]. Imaginées après coup, les personnifications supposent déjà l'existence des croyances dont on veut expliquer l'origine. Saint Paul et saint Jean auraient imaginé la divinité de Jésus-Christ ; mais ces Apôtres se sont-ils exprimés plus clairement qu'il ne l'a fait lui-même sur sa filiation divine, son égalité avec le Père et sa participation à tous les attributs divins? Cette explication est donc bien futile. Les avantages que pouvait offrir aux polythéistes la profession du christianisme étaient sans doute balancés par l'obscurité de ses mystères, la sévérité de sa morale, et les dangers de tout genre auxquels exposait le nom chrétien.

[1] Liv. II, ch. VIII. — [2] Chap. VI.

Après avoir traité de l'origine du christianisme et de son histoire au premier siècle, l'écrivain juif lui reproche des abus qu'il a toujours condamnés, ou des imperfections qui tiennent à la nature humaine et aux résistances qu'elle oppose à l'action génératrice.

Sa conclusion est celle-ci : Le christianisme, qui se portait pour l'héritier exclusif de la loi ne l'a pas réalisée dans son entier; les prophéties ne sont pas accomplies par lui; une mission nouvelle est réservée aux Juifs. Les nations modernes, abandonnant le christianisme, se préoccupent de la vie terrestre, des jouissances matérielles et du soin d'embellir l'existence. Ces nouveaux besoins indiquent un retour à la vraie sagesse, à la sagesse des Hébreux. Voici donc la mission nouvelle des Juifs : ils doivent donner à tous les peuples les leçons de cette sagesse terrestre, qui consiste à estimer la vie et à jouir de ses biens; ils doivent leur apprendre le prix des richesses et les moyens de se les procurer. Dans ce point de vue, un riche banquier pourra devenir le nouveau Messie de la terre. Voilà le progrès.

Un critique plein de sagacité, après avoir lu l'ouvrage de M. B. Constant sur la religion, se demandait : L'auteur croit-il en Dieu? Ne pourrait-on pas faire la même question, après avoir parcouru les deux gros volumes de M. Salvador? Il est certain, du moins, que le fond des doctrines de cet écrivain est un vrai panthéisme. Dans une note dirigée contre un savant pasteur de Genève, il dit : « Il y a trois

[redacted]

degrés dans l'idée de Dieu et dans l'emploi de son nom : d'abord le nom transcendant de Jehovah *embrasse tout et plus encore*, il ne peut être mis en opposition avec rien : c'est le plus haut degré de l'initiation, c'est la vérité, la réalité même. Au-dessous le nom d'Elohim marque la force générale, l'intelligence ou la raison générale abstraite, qu'on peut opposer, si l'on veut, à la substance, à la matière. Mais *ce dualisme est fictif, mais ses abstractions n'existent que dans notre esprit.* Enfin le degré le plus inférieur est ce qu'on appelle anthropomorphisme; il serait impossible au langage ordinaire de s'en passer; ici les *expressions de la condition humaine servent à rendre les attributs de Dieu et le mouvement des choses.* »

Nous ne doutons pas que les Juifs n'aient une haute mission à remplir; elle leur est annoncée par saint Paul. Mais les maîtres qui s'élèvent parmi eux, inspirés par le rationalisme moderne, et dévoués au culte d'un panthéisme matérialiste, ne peuvent que les égarer et rendre plus irremédiable l'endurcissement terrible dont leurs prophètes les ont tant de fois menacés.

Il est vrai de dire cependant que tous les coreligionnaires de M. Salvador ne partagent pas ses doctrines. Nous allons, en finissant, mettre sous les yeux du lecteur le jugement que l'un d'eux porte sur le livre que nous venons d'examiner. « Un ouvrage récent sur Jésus-Christ et sa doctrine débute ainsi : « L'espèce humaine a été soumise, par la loi

» de son accroissement, à deux nécessités, deux » tendances qu'on croirait inconciliables au pre» mier aspect, et qui ne manquent pas d'analogies » avec la propre loi de l'organisation la plus avancée » du christianisme. » Comment deux tendances peuvent-elles avoir des analogies avec une loi, avec une propre loi d'organisation et d'une organisation la plus avancée? Quel langage! Pourtant M. Salvador est un excellent écrivain, colorant fortement sa pensée et la rendant habituellement avec clarté, justesse et concision; mais quelquefois aussi il est dominé par la prose poétique des Allemands, le jargon historico-métaphysique de l'école de Vico, par la phraséologie monstrueusement torturée des romantiques, fléaux littéraires de l'époque. Du reste, dans cette nouvelle production, notre coreligionnaire suit le même système, ou, pour parler exactement, soutient la même gageure que dans son ouvrage sur Moïse. Sa première thèse est celle-ci: Le judaïsme, par son principe, appartient à l'Europe occidentale; il l'a prouvé en deux gros volumes, 1828; la seconde thèse est celle-ci : Le christianisme, par son principe, appartient à l'Asie orientale, et il l'a prouvé en deux gros volumes, 1838 : on dit qu'un secrétaire d'Abd-el-Kader va publier cette troisième thèse : Le mahométisme, par son principe, appartient à l'Amérique centrale. Il le prouve, dit-on, en deux gros volumes. Je ne doute pas que le Musulman n'obtienne le même succès que l'Israélite, pourvu qu'il suive la même méthode. Elle est

très-facile, elle consiste uniquement à ne savoir pas lire les originaux, à ne vouloir pas discuter la valeur des documents qu'on cite, ni l'époque de leur composition ; à mêler, jeter et remuer dans le même sac tous les temps, tous les lieux ; à citer le Thalmud, quand il est favorable à Moïse, et Moïse, quand il est favorable au Thalmud, et l'abbé Guénée, quand il est favorable à tous les deux. Trouvez-vous une prescription d'une barbarie révoltante chez le législateur ami, dites qu'elle est de l'ordre politique; rencontrez-vous une morale sublime chez le législateur ennemi, faites entendre que c'est de l'hypocrisie. Éloignez tous les passages qui peuvent vous nuire, et ne négligez pas le moindre iota qui vous soit utile, et, en tout cas, versez du baume sur vos propres blessures et du venin sur celles d'autrui. Avec de tels moyens ayez le talent de grouper avec esprit les faits, de répandre avec habileté les jours et les ombres, selon l'effet que vous voulez produire, et vous ferez pour le mahométisme, le bouddhisme, le fétichisme, ce que notre *Christophobe* coreligionnaire a fait pour le judaïsme. Toutefois, après avoir admiré l'éloquence de l'écrivain, la logique du penseur, la science de l'érudit, vient le bon sens avec sa grosse voix qui crie à tue-tête : Et pourtant cela n'est pas vrai[1]. »

[1] Bible de Cahen, tom. IX.

II.

Observations sur l'hypothèse de M. Strauss.

M. Strauss[1] ne voit dans les Évangiles que des mythes; selon ce critique, le fond historique de ces livres sacrés est fort mince. Frappée de la vie extraordinaire et des enseignements de Jésus-Christ, l'imagination des premiers chrétiens aurait créé tous ces récits merveilleux qui au fond ne représentent que les idées qui avaient cours alors. Cette nouvelle interprétation doit remplacer les explications des naturalistes et des rationalistes. Ces explications, qui ont pour but de ramener à des faits ordinaires et naturels tout le merveilleux, en laissant subsister le fond comme historique, paraissent au nouveau critique des *tours de force* qui font perdre de vue le sens primitif des narrateurs, et y substituent toute autre chose que ce qu'ils auraient pu ou voulu dire. « Dans cette exégèse, dit M. Strauss, on complète des documents par des conjectures, on prend pour textes écrits ses propres hypothèses, on fait des efforts pénibles et stériles pour représenter comme naturel ce que le document donne pour surnaturel. » De là le discrédit, le ridicule même qui se sont attachés à ces prétendues explications naturelles. M. Strauss veut donc abandonner

[1] *Vie de Jésus*, par M. Strauss, traduction de M. Littré, introduction.

une position mauvaise, et qui donne aux surnaturalistes des avantages trop réels. L'interprétation mythique lui paraît au contraire propre à lever toutes les difficultés. La théorie des mythes est devenue ainsi le refuge des adversaires de la révélation divine. Examinons cette théorie dans sa nature et dans ses preuves.

C'est au sein des écoles panthéistiques, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'est née la théorie des mythes. On a voulu convertir en loi de l'esprit humain cette théorie ; on a dit : Le premier développement de l'esprit est nécessairement mythique ; toutes les religions sont essentiellement mythiques, ainsi que les plus anciennes histoires des peuples. Mais qu'entend-on par mythes? Les mythes ne sont pas des fables, des impostures préméditées et des fictions arbitraires. Le mythe est l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique déterminée par le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité. Il y a des mythes historiques, récits d'événements réels, colorés par l'opinion antique qui mêle le divin avec l'humain, le naturel avec le surnaturel. Il y a des mythes philosophiques dans lesquels une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine sont enveloppées. En général la naissance des mythes est dénuée de tout artifice et de tout calcul. Ce que les mythes historiques renferment de non historique n'est pas le produit artificiel de fictions préméditées, mais s'y est glissé

de soi-même par le cours des temps et de la tradition. Les mythes philosophiques n'ont pas été inventés pour un peuple accessible uniquement aux idées sensibles; mais les anciens sages ont pour eux-mêmes cherché une enveloppe historique à leurs conceptions, afin d'éclairer, dans l'absence d'idées et d'expressions abstraites, l'obscurité de leurs expressions par une représentation figurative. Telle est en peu de mots la théorie générale des mythes où le faux se trouve mêlé au vrai et dans une proportion bien plus forte.

L'erreur fondamentale de cette théorie, c'est de prétendre que les premiers développements de l'esprit humain sont nécessairement mythiques, que toute religion est essentiellement mythique. D'abord, distinguons profondément, des mythes, le langage figuré. Ce langage est surtout celui des peuples primitifs qui empruntent des images au monde sensible pour en revêtir la pensée; mais il y a loin de ces images élémentaires à ces récits dramatiques, à ces histoires inventées qu'on appelle mythes. Les premiers humains pouvaient manquer d'un langage abstrait et philosophique sans être obligés de recourir à ces créations poétiques qui trop souvent, au lieu de rendre les idées plus claires, ne font que les obscurcir.

Il a été dit, dans le chapitre VI de cet ouvrage, que tout développement spontané de l'esprit humain, soit instantané, soit successif, était impossible et contraire aux faits; il a été prouvé que

l'homme reçoit du dehors les idées et la parole. Mais une fois qu'il possède ces éléments intégrants de la vie spirituelle, il jouit de ses facultés et se développe nécessairement. Les idées, les expressions, voilà les vraies conditions des manifestations de l'esprit. Comment la forme mythique pourrait-elle être impliquée dans ces conditions nécessaires? N'est-elle pas une complication absolument inutile ? Qu'on prouve cette nécessité : nous ne croyons pas qu'on l'ait fait encore.

On est forcé de convenir que la création des mythes est une opération très-compliquée; aussi accorde-t-on aux premiers humains des facultés extraordinaires et qui n'ont pas d'analogues dans l'état actuel de la civilisation. En effet, quelle puissance ne faut-il pas supposer dans les inventeurs des mythes pour pouvoir mettre en harmonie, pour assortir les idées et les symboles, et les faire adopter aux autres ! On rentre ainsi dans le surnaturel et le miraculeux auquel on veut échapper par la théorie des mythes. Qu'on ne croie pas se tirer d'embarras en disant que les mythes ne sont pas la création d'un seul homme, mais d'un peuple, d'une société, d'un siècle. Cette réponse ne fait que reculer la difficulté et rend tout à fait inexplicable l'unité qu'on remarque et qu'on admire dans ces récits.

La bonne foi qu'on suppose dans les inventeurs est aussi tout à fait inconcevable. Il n'est pas donné à l'homme sain d'esprit de s'abuser au point de

prendre pour des réalités les propres inventions de son imagination. Telles sont les assertions auxquelles on est réduit lorsqu'on est déterminé à nier l'ordre surnaturel et divin : la théorie des mythes n'a pas d'autre base.

Mais enfin, ne pourrait-on pas nous dire : Voulez-vous donc nier les mythologies? Non, sans doute; l'existence des mythologies est un fait : ce que nous nions, c'est cette théorie qui veut faire des mythes le premier degré du développement de l'esprit et la forme essentielle de la religion. Les mythologies ne sont pas pour nous la religion primitive des anciens; nous voyons en elles une altération volontaire et plus ou moins coupable des vérités primitivement enseignées à l'homme.

Prise dans un sens non absolu, l'interprétation mythique peut être appliquée avec succès aux mythologies anciennes et servir à déterminer, dans un point de vue secondaire, la formation d'un grand nombre de ces récits. Des applications moins heureuses ont été faites aux histoires primitives; de hardis critiques se sont donné une grande licence de négation; ainsi les origines de la Grèce et de Rome sont devenues de la pure mythologie; l'existence d'Homère a été contestée... etc.

Les livres saints ne pouvaient échapper aux coups de la nouvelle critique : les rationalistes ne voyaient en eux que des monuments littéraires qui tombaient dès lors dans son domaine.

C'est à l'Ancien-Testament qu'on a d'abord ap-

pliqué l'interprétation mythique. Nous allons citer un passage du célèbre professeur Iahn[1], où ces essais sont appréciés à leur juste valeur. « La raison principale sur laquelle se fondent les prétentions de l'interprétation mythique de l'Ancien-Testament se trouve déjà dans les idées de Varron. Il dit, en effet, que les âges du monde peuvent se diviser en temps obscurs, temps mythiques et temps historiques. Chez tous les peuples l'histoire est d'abord obscure et incertaine, ensuite mythique ou allégorique, et enfin positivement historique. Et pourquoi, s'est-on demandé, si ce fait existe partout, n'aurait-il pas existé chez les Hébreux ?

» On serait tenté, à la première vue, de croire que les témoins qui pourraient le mieux nous fixer sur la légitimité de l'interprétation mythique de la Bible, devraient être ces chrétiens primitifs, qui eux-mêmes commencèrent par être païens et parmi lesquels se trouvaient des hommes savants et des philosophes. Ils ne purent ignorer le principe de Varron. Ils connaissaient la mythologie des Égyptiens, des Grecs, des Romains, des Persans, mieux sans doute que nous aujourd'hui. Dès leur jeunesse, les nouveaux convertis avaient pu se familiariser avec ces produits de l'imagination religieuse, ils les avaient longtemps honorés ; ils avaient pu étudier et pu découvrir toutes les subtilités d'inter-

[1] Prêtre catholique et professeur à Vienne, mort en 1817.

prétation à l'aide desquelles on avait cherché à soutenir le crédit de ces monuments. Ensuite, lorsque ces nouveaux convertis commencèrent à lire la Bible, n'est-il pas probable qu'ils eussent de suite reconnu et démêlé les mythes, s'il en eût existé? Cependant ils ne virent dans la Bible qu'une pure et simple histoire. Il faut donc, suivant l'opinion compétente de ces juges antiques, qu'il y ait une grande différence entre le mode mythique des peuples païens et le genre de la Bible.

» Il a pu arriver, il est vrai, que ces chrétiens primitifs peu versés dans la haute critique, peu capables aussi de l'appliquer, et, d'un autre côté, accoutumés aux mythes païens, fussent peu frappés des mythes de la Bible. Toutefois, il est permis de soutenir que, plus on est familiarisé avec une chose, plus on la reconnaît avec rapidité, même dans des circonstances dissemblables par la forme. Si donc les histoires hébraïques sont des mythes, comment les chrétiens primitifs n'ont-ils pu les découvrir, et s'ils ne l'ont pu, n'est-ce pas une preuve que ces mythes étaient tellement imperceptibles, que ce n'a été qu'après dix-huit siècles qu'on a pu les signaler?

» Si nous en revenons à la division de Varron, qu'on a cherché à appliquer à la Bible, nous sommes frappés d'abord de l'absence de ces temps obscurs et incertains qui durent précéder l'apparition des mythes, temps que les annales hébraïques ne présupposent jamais. Les plus antiques légendes

des autres peuples débutent par le polythéisme ; non-seulement elles parlent d'alliances entre les dieux et les mortels, mais elles nous racontent les dépravations et les adultères célestes, elles décrivent les guerres entre les dieux ; elles divinisent le soleil, la lune, les étoiles, et admettent une foule de demi-dieux, des génies, des démons. Selon elles, tout inventeur d'un art utile obtient l'apothéose. Si elles nous montrent une chronologie, elle est ou presque nulle ou bien gigantesque ; leur géographie s'étend comme un vaste champ peuplé de chimères ; toutes choses, selon elles, ont subi les plus étranges transformations, et elles s'abandonnent sans frein à tous les élans de l'imagination la plus variée et la plus grotesque. Mais il en est bien autrement dans les récits de la Bible. La Bible, au contraire, commence par déclarer qu'il est un Dieu Créateur, dont la puissance est irrésistible, qui veut, et à l'instant les choses sont. Nous ne trouvons ici ni l'idée du chaos, ni l'idée d'une matière rebelle, ni d'un Ahriman, génie du mal. Ici, la lune, le soleil, les étoiles, loin d'être des dieux, servent au contraire à l'usage de l'homme, lui prodiguent la clarté et lui servent de mesure du temps. Toutes les grandes inventions sont faites par des hommes qui restent tels. La chronologie procède par séries naturelles, et la géographie ne s'élance pas au delà des bornes de la terre. On ne voit ni transmigrations, ni métamorphoses, rien enfin de ce qui

nous montre si clairement, dans les livres des plus anciens peuples profanes, la trace de l'imagination et du mythe.

» Cette connaissance du Créateur, sans mélange de superstition, est une des choses les plus remarquables dans des documents aussi antiques. Qui peut douter qu'elle ne soit due à l'influence d'une révélation divine? Ce qu'on nous dit dans tant de livres modernes, que la connaissance de Dieu finit par sortir du milieu même du polythéisme, est contredit par toute l'expérience de l'histoire profane et sacrée. Jamais, au contraire, cela n'arrive. Même les philosophes avancèrent si peu la connaissance du Dieu unique, que lorsque la foi de Jésus parut, ils prirent le polythéisme sous leur protection. Mais quelle que fût l'origine de cette idée de Dieu dans la Bible, il est certain qu'elle y est tellement sublime, tellement pure, que les idées les plus éclairées des philosophes grecs, qui admettaient une nature générale, une âme du monde, lui sont inférieures de beaucoup. Il est vrai que cette connaissance de Dieu n'est pas parfaite, bien qu'elle soit exacte, et cette circonstance de l'initiation dénote qu'elle fut parfaitement adaptée à l'état de l'homme dans un temps aussi antique. Cette imperfection même et le langage figuré, mais si clair et si simple, des fragments qui nous en parlent, démontrent que ni Moïse, ni personne depuis lui, ne les a inventés, pour leur attribuer ensuite une antiquité qu'ils n'auraient pas réelle-

ment eue. Cette connaissance si remarquable de Dieu a dû être conservée dans sa pureté depuis la plus haute antiquité, ou plutôt chez quelques familles depuis l'origine des choses, et le collecteur des fragments que nous trouvons dans le premier livre de la Bible, eut pour dessein, en les rassemblant, d'opposer quelque chose de certain et de fondamental aux fictions et aux corruptions des autres peuples, dans des temps moins anciens. Quelle nation a conservé un seul rayon de la grande vérité, que proclame le premier chapitre de la Genèse ?

» Chez presque tous les peuples, la mythologie s'est exercée dans la nuit des temps, lorsque l'imagination ne redoutait pas les faits, et elle s'est éteinte dès que l'histoire a commencé. Les anciens monuments des Hébreux, au contraire, sont moins remplis de choses prodigieuses dans les temps antiques que dans les temps plus modernes. Si l'écrivain, qui rassembla la tradition des faits, eût eu pour but de nous donner un amas de légendes douteuses, de fictions, de mythes, il les eût placées surtout dans les temps antiques, il ne se fût pas exposé à être contredit en les plaçant dans un siècle plus moderne, où l'histoire positive aurait eu mille moyens de les combattre et de les détruire. Ainsi l'absence de prodiges dans les premiers récits de son histoire, et le peu de détails qu'elle présente, n'ont pu venir que du soin scrupuleux qu'il mit à rejeter tout ce

qui lui parut douteux, exagéré, extravagant, comme indigne d'être relaté. Il a peu raconté, parce que ce qui lui parut tout à fait véritable s'est borné à ce qu'il raconte. Rien de plus imposant à signaler dans la Bible, que le peu de prodiges très-antiques, et l'abondance des prodiges plus modernes. C'est le contraire qui arrive chez les autres peuples. Mais dans la Bible, l'ordre est renversé. Il y existe même des périodes où l'on ne trouve aucun miracle, et d'autres où ils éclatent à chaque pas. Or, les périodes plus particulièrement miraculeuses, le siècle d'Abraham, de Moïse, des rois idolâtres, de Jésus, des Apôtres, sont toujours ceux où il était nécessaire qu'un tel spectacle d'intervention divine confirmât la propagation de l'idée religieuse nouvelle. Les miracles de l'Écriture ont donc constamment un but grand et louable, l'amélioration de l'espèce humaine, et ne sont nullement dérogatoires à la majesté de Dieu. Que l'on veuille bien les comparer avec les mythes et les légendes des autres peuples, nul penseur impartial ne pourra confondre des choses aussi distinctes.

» Enfin une autre question se présente : comment peut-on concevoir que ces fragments de l'histoire primitive aient pu se conserver, sans altération, jusqu'au temps où ils furent rassemblés par Moïse? N'ont-ils pu être grossis des additions de l'imagination poétique? Cela n'est-il pas arrivé pour les traditions des autres peuples?

» On peut répondre qu'il est extrêmement vraisemblable que les traditions bibliques, faisant exception quant à leur supériorité évidente sur les autres, aient aussi fait exception quant à leur mode de transmission. Leur petite étendue rendait précisément leur conservation plus facile et plus concevable. Elles furent, sans doute, écrites à une époque où les traditions des autres peuples n'avaient pas encore été redigées. Leur forme écrite, leur langage simple, leurs images précises et élémentaires, tout cela, en elles, est si frappant, que si l'historien qui les rassembla eût essayé de les interpoler, il se fût indubitablement trahi de deux manières, par ses idées plus modernes, et par son langage plus profond et plus recherché. Ce que je viens de dire suffira pour avertir mes lecteurs d'être prévenus contre l'interprétation mythique de ces monuments sacrés[1]. »

L'interprétation mythique du Nouveau-Testament a été essayée d'abord avec timidité; peu à peu on s'est enhardi; enfin, M. Strauss est venu résumer et compléter tous ses devanciers dans cette carrière.

Dans son hypothèse, les Évangiles sont rigoureusement mythiques, c'est-à-dire, d'après la définition des mythes, qu'ils ne renferment que des récits imaginaires. Il faut chercher l'origine de ces récits dans la croyance au Messie et dans les caractères

[1] Nous ne prenons pas la responsabilité de l'opinion émise ici par Iahn sur la rédaction de la Genèse.

qui lui étaient attribués par la tradition juive. Jésus-Christ paraît, il enseigne; on le prend pour le Messie promis. Cette croyance une fois établie devient la source de tous les récits merveilleux qui ont cours sur sa personne. « Telle et telle chose appartient au Messie; or, Jésus a été le Messie, donc ces choses sont arrivées à Jésus. » C'est sur cet argument que sont fondées les histoires merveilleuses de la naissance et de la vie de Jésus-Christ. Ces récits étaient tellement dans les données de l'esprit humain à cette époque qu'ils devaient nécessairement se produire. Ils n'ont donc point été inventés de dessein prémédité, ils n'ont point été le fait d'un individu; c'est à la communauté des chrétiens qu'il faut les rapporter. Formés peu à peu, transmis de bouche en bouche, recevant tantôt d'un narrateur, tantôt d'un autre, l'addition involontaire de plusieurs embellissements, ils se sont grossis comme la boule de neige. Mais encore une fois on doit écarter toute intervention de fraude volontaire ou de mensonge. « *Une certaine nécessité* a présidé à la réunion de l'idée et du fait qui sont incorporés dans le mythe; ceux qui les ont formés y ont été conduits par des impulsions qui agissaient sur tous également, et les deux éléments du mythe s'y sont confondus, sans que les auteurs de cette confusion aient eux-mêmes reconnu la différence des deux éléments, et en aient eu conscience. Une certaine nécessité dans la production du mythe, l'ignorance de son caractère, parmi ceux qui le produisaient.

telle est la double idée sur laquelle nous insistons. »

Ce qu'il y a de plus merveilleux dans la formation de ces récits, c'est la promptitude de cette formation; car, de l'aveu de tous les savants et de M. Strauss lui-même, on ne peut reculer au-delà de la moitié du IIe siècle la rédaction des Évangiles. Ainsi, en partant de la mort de Jésus-Christ, une centaine d'années ont suffi pour la création d'un cycle mythique des plus riches.

Telle est l'hypothèse de M. Strauss; il est difficile qu'une hypothèse réunisse plus d'invraisemblances, d'impossibilités; elle vient d'ailleurs se briser contre un fait, l'authenticité démontrée des Évangiles.

Dans quelle époque, dans quels siècles place-t-on la formation de ce cycle mythique? Sommes-nous avant les temps historiques, dans des siècles de croyance naïve et d'ignorance? Non; c'est au milieu des temps historiques, après que les littératures hébraïque, grecque et latine ont jeté leur éclat, lorsque les esprits sont déjà habitués à la critique et au doute, lorsque, de l'épuisement de tous les systèmes philosophiques, est né un scepticisme presque universel. Il faut en convenir, cette époque ne paraît guère propre au développement de ces facultés primitives qui tiennent de l'inspiration, et qui sont cependant absolument nécessaires à la formation des mythes comme on les conçoit.

Cette *certaine nécessité*, qui a présidé à la production des mythes, n'a-t-elle pas tout l'air d'une machine qu'on met en jeu? L'usage de pareils

moyens est-il permis à des hommes qui veulent renverser tout ordre surnaturel et extraordinaire? Mais cette candeur, cette bonne foi qu'on est obligé de supposer dans les créateurs des mythes sont-elles un instant admissibles? Jésus-Christ est le Messie; or, le Messie doit naître d'une vierge : donc une jeune fille de Nazareth, fiancée à Joseph, a reçu un messager céleste qui lui a annoncé qu'elle concevrait le Messie sans cesser d'être vierge. Le Messie doit naître à Bethléem : donc un édit d'Auguste ordonnera un dénombrement de tous les habitants de la Judée; Joseph et Marie seront obligés de quitter leur demeure pour aller inscrire leurs noms sur les rôles de leur ville originaire, etc...... Qui ne voit ici le travail tout particulier et considérable qui vient s'ajouter à la prophétie pour qu'elle fût applicable à Jésus? Et on soutiendra que ce travail a pu se faire avec bonne foi de la part de l'inventeur? Mais pouvait-il ignorer que les faits qu'il imaginait n'avaient rien de réel? Si on veut que ces récits n'aient pas été élaborés par un seul individu, mais par une communauté, la difficulté subsiste toujours; car une communauté est composée d'individus, et comment supposer qu'un individu n'ait pas la conscience de son travail personnel? Ici, d'ailleurs, se présente une difficulté nouvelle : comment, dans cette seconde supposition, expliquera-t-on l'unité de ces créations poétiques que nous appelons les Évangiles, l'ordonnance, le but du récit?

Il faut nécessairement admettre des rédacteurs de ces récits populaires. Qui étaient-ils? Quand et où ont-ils vécu? Le sol où les prétendus mythes évangéliques ont dû se former est nécessairement la Judée; les rédacteurs sont nécessairement des Juifs devenus chrétiens. Il y a dans ces livres une empreinte trop locale, des allusions trop vraies aux mœurs, aux lois, à l'état contemporain des Juifs, pour qu'une autre supposition soit recevable. Mais Jérusalem a été ruinée, et la nation des Juifs détruite et dispersée quarante ans après la mort de Jésus-Christ. C'est donc durant cet intervalle, sous les yeux des Apôtres, des disciples, des parents de Jésus-Christ que se sont formés ces mythes, et qu'ils ont été inventés et reçus de bonne foi comme d'incontestables vérités historiques.

Aime-t-on mieux reculer cette formation et cette rédaction? Mais nous trouvons une barrière infranchissable. Dès le milieu du second siècle, de l'aveu même de M. Strauss, les Évangiles étaient reçus dans le monde entier et regardés comme l'œuvre authentique des évangélistes. Plus on s'éloigne de Jérusalem et de la Judée, plus la couleur et l'empreinte nationales, indélébiles dans nos Évangiles, deviennent difficiles à expliquer. Mais passons cette difficulté. Déjà l'Évangile se répandait dans le monde entier; déjà des Églises étaient formées dans l'Asie, dans la Grèce, en Égypte, en Italie, dans les Gaules, en Afrique; les chrétiens étaient partout et partout ils étaient nombreux. Déjà

aussi les hérésies s'élevaient au sein de l'Église et déchiraient son unité. Le christianisme était répandu dans le monde entier, et les chrétiens étaient déjà divisés, non-seulement par les lieux et les mœurs, mais encore par des dissensions dogmatiques.

Cependant ces chrétiens n'avaient aucune notion arrêtée de celui qu'ils adoraient comme un Dieu, et pour lequel tous les jours ils répandaient leur sang; les plus vagues récits circulaient sur sa vie et sa mort, et circulaient de Jérusalem au fond des Espagnes et des Gaules, toujours indéterminés et flottants. Enfin, la boule de neige, pour me servir de la noble image du critique germanique, allait toujours grossissant au milieu des peuples qui, à cause de la diversité des langues, ne s'entendaient pas entr'eux, au milieu des discussions dogmatiques qui divisaient l'orthodoxe et l'hérétique, jusqu'à ce qu'enfin, par je ne sais quel enchantement, vers le milieu du IIe siècle, ces récits se rapprochent, s'arrangent, se systématisent, deviennent les Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc, de Jean, dont jusque là personne n'avait entendu parler.

Pour comble de merveille, ils sont unanimement acceptés dans les lieux où les Apôtres avaient vécu, où reposaient leurs cendres, où leurs disciples enseignaient, comme dans ceux où ils n'étaient pas connus; par les fidèles qui avaient appris à vénérer dans les Apôtres Jésus-Chris lui-même, comme par les hérétiques, qui prétendaient mieux connai-

tre Jésus-Christ que ses Apôtres eux-mêmes. Il faut ajouter, aux hérétiques, les philosophes, qui n'ont jamais nié l'authenticité des Évangiles.

Voilà certes un des plus curieux phénomènes que l'histoire nous présente; et on conçoit facilement qu'il puisse exercer la sagacité et la patience des érudits d'outre-Rhin.

Il est temps de sortir de ces vaines suppositions dont un simple exposé fait justice. Nous avons des preuves certaines de l'authenticité des Évangiles; l'hypothèse des mythes viendra toujours échouer contre un fait démontré.

M. Strauss convient lui-même que, si l'histoire biblique a été rédigée par des témoins oculaires ou par des hommes voisins des événements et d'une incontestable probité, on ne peut élever aucun doute raisonnable sur sa vérité[1]. C'est cette même preuve que les apologistes fournissent aussi complète que possible. Nous en avons donné un sommaire dans notre VIe chapitre. On peut la voir dans Paley, traitée avec tous les développements nécessaires. Nous nous contenterons ici de répondre aux difficultés que M. Strauss propose contre l'authenticité des Évangiles.

« A la fin du IIe siècle après Jésus-Christ, dit le critique allemand, nos quatre Évangiles, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de

[1] Pag. 69, introduction.

l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'apôtres et de disciples d'apôtres parmi les orthodoxes, et en qualité de documents authentiques sur Jésus, ils avaient été séparés d'une foule d'autres productions semblables... Mais nous avons aussi des témoignages d'écrivains plus anciens, soit dans leurs propres écrits, soit dans des citations faites par d'autres. »

Après avoir examiné ces divers témoignages, M. Strauss résume et conclut sa dissertation : « Ainsi les plus anciens témoignages nous disent tantôt qu'un apôtre ou un homme apostolique a écrit un Évangile, mais non si c'est celui qui, plus tard, a eu cours dans l'Église sous son nom; tantôt qu'il existait de semblables écrits, mais non que ces écrits étaient attribués, avec précision, à un certain apôtre ou compagnon d'apôtre. Et cependant avec leur indécision, ces témoignages ne vont pas plus loin que le commencement du second tiers du IIe siècle, tandis que les citations précises ne commencent que vers la moitié du IIe siècle. D'après tous les calculs de probabilité, les Apôtres avaient cessé de vivre dans le courant du Ier siècle... Quelle latitude pour leur attribuer des écrits dont ils n'étaient pas les auteurs!... » L'auteur affirme donc que les témoignages extrinsèques sur la rédaction des Évangiles sont insuffisants pour décider un problème dont la solution ne dépend plus

que des raisons intrinsèques, c'est-à-dire de la nature même des récits évangéliques[1].

Nous prenons acte de l'aveu forcé que fait ici M. Strauss de l'impossibilité de démontrer par des témoignages la supposition des Évangiles. Selon lui, leur authenticité n'est pas prouvée non plus, et la question reste indécise. Mais les difficultés de M. Strauss contre cette authenticité sont-elles aussi réelles qu'il le prétend; a-t-il d'ailleurs discuté toutes les preuves qui servent à établir l'origine authentique des Évangiles?

M. Strauss accorde que, dès la fin et même dès le milieu du IIe siècle, le canon évangélique était généralement admis. Mais ce fait peut-il s'expliquer dans son hypothèse? Saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien parlent du canon évangélique comme d'un recueil *généralement* et dès *longtemps* admis, vénéré, du contenu et de l'authenticité duquel personne n'a jamais eu, ne pourrait avoir la pensée de douter. On voit par leurs écrits que de l'Afrique à la Gaule, de Rome à la Syrie, de l'Asie-Mineure à l'Égypte, que partout, en un mot, où le christianisme avait répandu ses églises, ce recueil était le même et le seul, ce qui le fait nécessairement remonter à l'origine de la diffusion de la foi, c'est-à-dire à celle du christianisme même.

Dans l'hypothèse de M. Strauss, comment expli-

[1] Pag. 80.

quer la préférence donnée à nos quatre Évangiles, le choix qui en avait été fait au milieu de plusieurs autres? Ne faut-il pas recourir à une décision positive et publique, par une autorité assez puissante pour faire admettre universellement son choix? Or, on ne peut trouver aucune trace de cette décision et de cette autorité; on ne saurait à quelle époque et dans quel lieu les placer. On est conduit forcément à l'idée que le canon est aussi ancien que les Apôtres, qu'il s'est formé tout seul par la réunion naturelle des écrits historiques dus à eux et à leurs compagnons; que ces écrits, par le seul fait de leur origine connue, se trouvèrent placés à part de tous les évangiles apocryphes. Pesons en particulier le témoignage de saint Irénée, le plus ancien des trois docteurs que nous avons nommés; il était disciple de saint Polycarpe, qui, à son tour, avait été disciple de saint Jean et d'autres Apôtres. Il avait parcouru les églises de la moitié du monde chrétien; il était né et avait été élevé en Asie; il était évêque dans les Gaules, il avait été en mission à Rome. Le saint docteur déclare, dans les termes les plus forts et avec tous les développements désirables, qu'il y a quatre Évangiles authentiques, ouvrage des Apôtres et de leurs compagnons. Il prétend même qu'il ne peut y en avoir ni plus ni moins, comme il n'y a que quatre points cardinaux. Il nomme ces quatre Évangiles, il raconte en détail comment et par qui chacun fut rédigé; il fait de la réunion des quatre un tout

[redacted]

unique et divin auquel, ainsi que nous, il donne le nom générique d'Évangile. « La certitude des Évangiles est si grande, dit-il, que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage et s'efforcent de s'en servir pour appuyer leurs doctrines : ainsi les Ébionites s'appuient sur saint Matthieu, les Cérinthiens sur saint Marc, Marcion sur saint Luc, et Valentin sur saint Jean. »

N'aurions-nous donc que cette croyance universelle des catholiques et des hérétiques établie dès avant le milieu du IIe siècle, elle suffirait pour garantir l'origine apostolique des Évangiles. Il ne nous reste que peu d'écrits de la première moitié du IIe siècle; l'espèce d'indécision des témoignages qu'on en tire ne prouve absolument rien contre l'authenticité des Évangiles. Papias[1] parle de l'Évangile de saint Matthieu et de celui de saint Marc. Saint Justin[2] cite un grand nombre de passages évidemment empruntés à saint Matthieu, et nous apprend que les Évangiles étaient lus dans l'assemblée des fidèles. Celse[3] fait allusion à ces livres d'une manière bien évidente. Les hérésiarques qui s'élèvent à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe, Ébion[4], Cérinthe[5], Marcion[6], Valentin[7], adoptent chacun un de ces Évangiles.

[1] Disciple de saint Jean, et évêque d'Hiérapolis.
[2] Né en l'an 103, et martyrisé en 163.
[3] Vivait dans le IIe siècle.
[4] Commença à dogmatiser vers l'an 72.
[5] Commença vers l'an 54.
[6] Commença avant l'an 140.
[7] Commença vers la même époque.

Quelques années après, de l'aveu des adversaires eux-mêmes, nous trouvons ce canon évangélique reçu tel que nous l'avons dans le monde entier par les catholiques comme par les hérétiques; et on sera fondé à soutenir que dans les témoignages de Papias, de saint Justin, des premiers hérésiarques, dans les allusions de Celse, il peut être question d'écrits distincts de nos Évangiles!

Comment aurait pu se faire le changement que cette assertion nécessite? Si l'Évangile des Ébionites au commencement du IIe siècle n'était pas celui de saint Matthieu, comment ce dernier se trouvait-il dans leurs mains à la fin du même siècle? Car les Pères[1] attestent unanimement que le Matthieu des Ébionites était au fond identique à celui de l'Église catholique. Le même raisonnement s'applique au Luc des Marcionites, au Jean des Valentiniens. Il est vrai toutefois que ces sectes ne remontaient pas jusqu'aux temps apostoliques comme les Ébionites, quoiqu'elles n'en fussent séparées que par une quarantaine d'années. Si Papias et saint Justin n'ont pas parlé de nos Évangiles, comment les Pères, qui sont venus immédiatement après eux, qui ont été même leurs contemporains, ont-ils pu appliquer ces témoignages à nos Évangiles eux-mêmes?

Quel sera donc ce long intervalle de temps, où, selon M. Strauss, on a pu impunément supposer des écrits aux Apôtres? Et cependant nous n'avons

[1] Surtout saint Irénée et saint Jérôme, qui avaient lu l'Évangile des Ébionites en hebreu, et l'avaient collationné à celui de saint Matthieu.

rien dit de plusieurs autres témoignages qu'on peut invoquer en faveur de l'authenticité, ni des preuves intrinsèques qui l'établissent. Ces dernières preuves ont paru si fortes à M. Salvador, qu'il a été forcé de la reconnaître. Ainsi les deux adversaires principaux que nos livres aient trouvés de nos jours sont en contradiction palpable sur un point de la plus haute importance. M. Strauss nous dit : Si les Évangiles sont authentiques, les faits évangéliques sont réels ; et M. Salvador nous fournit la preuve de cette authenticité.

Un esprit de système déterminé à ne jamais céder peut donc seul empêcher l'assentiment qu'appellent des preuves évidentes. Quel est donc ce système arrêté de M. Strauss qui le porte à nier l'authenticité des livres saints, à récuser le témoignage apostolique, à ne voir que des mythes dans les récits évangéliques ? Ce système, qui s'impose aux faits, c'est la négation absolue de tout ordre surnaturel. Les lois de la nature sont immuables ; une fatalité irrésistible la gouverne ; le miracle est impossible et absurde ; Dieu ne se manifeste que par l'ensemble des phénomènes de l'univers, et par les développements de l'esprit humain. De là la règle fondamentale pour discerner les mythes dans les Évangiles : « Un récit n'est pas historique, quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements. »

Tout le surnaturel de la religion et des Évangi-

les est renversé par cette règle, dans la pensée de l'auteur. Mais si cette règle peut être regardée comme un axiome démontré pour les philosophes hégéliens, elle ne l'est pas pour tout le monde.

La seconde règle principale pour la découverte des mythes, c'est la contradiction des relations évangéliques. M. Strauss s'applique donc avec le plus grand soin à montrer que les évangélistes se contredisent. Ces prétendues contradictions disparaissent cependant à l'aide d'une concordance et d'une sage critique : toutes ces difficultés ont été suffisamment éclaircies par les apologistes[1].

Telle est l'hypothèse de M. Strauss, qui tend à détruire la divinité du Christianisme, mais qui en réalité en laisse intactes toutes les grandes preuves.

L'authenticité des livres saints une fois reconnue, le témoignage apostolique devient irrésistible; mais même indépendamment des Évangiles, l'existence et la divinité du christianisme reposent sur des faits incontestables. L'attente du Messie par les Juifs, les prophéties qui l'annonçaient et le désignaient, leur accomplissement dans la personne de Jésus-Christ, sa doctrine, ses vertus, la croyance à ses miracles et à sa résurrection, la conviction de sa divinité établie aussitôt parmi ses disciples, la foi de ceux-ci, leur enseignement, leurs succès prodigieux, la conversion du monde, la régénération de l'homme : voilà des faits qu'on ne peut

[1] *Voyez* Bullet, Bergier, Janssens, Holshausen.

nier, et qu'on ne saurait expliquer naturellement. La philosophie hégélienne, malgré toutes les ressources du panthéisme, n'y parviendra pas.

CONCLUSION.

Dans la longue lutte que la vérité soutient contre l'erreur, il arrive des temps où, les questions accidentelles élaguées, la question principale se concentre, grandit, et se pose devant tous les esprits. Alors deux idées nettement tranchées sont en présence, et luttent corps à corps. Ces moments solennels sont les moments de Dieu et de sa vérité. Tous les esprits, s'ils le veulent, peuvent, avec plus de facilité que jamais, reconnaître cette vérité divine. Mais tous ne la reçoivent pas; des causes trop nombreuses militent dans l'homme pour l'erreur. Quelles que soient d'ailleurs les lumières que la vérité fait briller aux yeux des hommes, elle leur présente toujours une face voilée; la liberté de la raison reste entière; et l'homme, s'il veut s'égarer, en a la triste puissance. Tel est l'ordre de l'épreuve à laquelle la sagesse divine a soumis la créature intelligente et aimante. C'est en définitive le cœur qui fait le choix entre la vérité et l'erreur; et les époques où s'agitent les grandes questions religieuses sont de véritables jugements pour les individus et pour les nations. Combien sont à plaindre les nations et les individus qui ont au fond de leur âme des affinités secrètes pour le

mal, et qui portent un poids qui les fait pencher vers l'erreur!

L'ancien panthéisme peut encore se lever contre Dieu et contre son Christ; il sera toujours facile de découvrir et de frapper les pieds d'argile du géant. Les adversaires du christianisme peuvent imaginer des théories destinées, dans leur pensée, à remplacer la religion divine; il sera toujours possible de démontrer l'inanité et le danger de ces théories. On peut entasser les difficultés contre les dogmes, l'institution et l'histoire du christianisme; le jour de la vraie science arrivera qui saura justifier tout ce qui est divin.

Le christianisme est toujours sorti vainqueur des luttes qu'on lui a suscitées; et, dans sa route terrestre, il recueille les cœurs droits et les âmes simples. Les lumières pures, les consolations ineffables, les espérances immortelles, la justice et la paix, la liberté et même le bien-être, tels seront toujours ses bienfaits, telles seront les réponses qu'il donnera toujours à ses détracteurs.

FIN.

TABLE

DES MATIÈRES.

Pages.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

[redacted]

ERRATA.

Page.	Ligne.				
26,	17,	*au lieu de*	a étés,	*lisez :*	a été
30,	29,	—	captive	—	captivent
49,	10-11,	—	des philosophes	—	des philosophies
51,	3,	—	la substance et de	—	la substance de l'être
61,	17-18,	—	reconnaître; la réalité	—	reconnaître la réalité
129,	30,	—	tyrade	—	tryade
162,	av.-dre.	—	ellle	—	elle



